68e ANNEE (7e SÉRIE) N° 12 20 MARS 1958

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Directeur

R. DESVOYES
Chanoine titulaire de Langres
Codirecteur

Bulletin d'Ecriture Sainte

ANCIEN TESTAMENT

SOMMAIRE

I. INTRODUCTIONS ET INITIATIONS. — 1. *Bible illustrée* par Simon Ségal. — 2. G. Auzou, *La tradition biblique : histoire des écrits sacrés du peuple de Dieu.* — 3. C. H. Dodd, *La Bible aujourd'hui.*

II. THÉOLOGIE ET SPIRITUALITÉ. — 4. C. Wiéner, *Recherches sur l'amour pour Dieu dans l'Ancien Testament.* — 5. D. Barsotti, *La révélation de l'amour.* — 6. A. Gros, *Le thème de la Route dans la Bible.* — 7. E. Beaucamp, *La Sagesse et le destin des élus.*

III. LES PSAUMES. — 8. J. P. Bonnes, *David et les psaumes.* — 9. P. Guichou, *Les psaumes commentés par la Bible, ps. 1-50.* — 10. Dom F. Vandenbroucke, *Les psaumes et le Christ.*

IV. ARCHÉOLOGIE. — 11. R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament,* t. I. — 12. A. Parrot, *Le Musée du Louvre et la Bible.*

I. — INTRODUCTIONS ET INITIATIONS

1. — Le renouveau biblique s'est traduit, depuis une dizaine d'années chez nous par la publication de Bibles intégrales en français (Bible de Jérusalem, Bible du cardinal Liénart, Bible de Maredsous, révision profonde de la Bible Crampon). On ne s'est pas attaqué avec le même succès, semble-t-il, au problème d'une anthologie biblique, malgré deux bons essais. En 1951, Mgr Elchinger, aujourd'hui évêque coadjuteur de Strasbourg, a publié un choix de *Lectures bibliques* (*Ami*, 1953, p. 76) destinées aux adolescents et M. l'abbé P. Grelot, professeur au Grand Séminaire de Paris a donné en 1954 un choix de *Pages bibliques* (*Ami*, 1955, p. 97), en concordance avec son excellente *Introduction aux Livres saints* (*Ami*, 1954, p. 625).

Voici un essai qui nous paraît particulièrement heureux. Les éditions Labergerie, auxquelles on devait les trois missels pour enfants, publient trois Bibles correspondant à trois étapes de l'initiation biblique. Les grandes personnes non initiées ne seront pas les dernières à ouvrir ces livres, dont les deux premiers sont plus adaptés aux enfants [1].

L'*Ami* a reçu, pour recension, le dernier de ces albums. On y a donné des morceaux choisis de la Bible, ceux qui ont paru le plus propre à montrer le Dessein de Dieu. Ils sont disposés en ordre chronologique et leur traduction est simple et belle [2]. Les écrits de Sagesse et les Psaumes sont représentés ; pour eux on donne même les références [3], ce qui aurait pu sans inconvénient être généralisé. Les « Pauvres du Seigneur » ne sont pas oubliés (p. 75). Daniel n'est représenté que par deux versets (p. 98). Le N. T. s'arrête à la Pentecôte. On aurait voulu que les Actes, saint Paul et l'Apocalypse soient abordés pour qu'on ait une plus totale idée du dessein de Dieu. Mais les Evangiles synoptiques et saint Jean (donné à part) tiennent une grande place.

Ces textes sont reliés par des explications imprimées en italique et en une autre couleur. C'est une invitation au respect du texte sacré. Dans ces explications, précises et parfois abondantes (ainsi sur les apocalypses, p. 98 ; sur les institutions au temps du Christ, p. 99-101), on sent la main de spécialistes. La seule erreur que nous ayons relevée est la date attribuée à « l'abomination de la désolation », c'est-à-dire à l'introduction dans le Temple du culte de Zeus : ce n'est point le 25 *décembre* 167 (p. 78), mais le 25 *kisleu*, ce qui nous reporte à la mi-décembre.

La présentation des textes est très aérée. Les blancs des pages doivent aussi inviter au recueillement et au silence. Les illustrations de Simon Ségal favorisent également ce climat religieux. Ses gouaches présentent des personnages d'une facture dépouillée, d'une force âpre. Il y a là, presque ensemble, la raideur de certains bas-reliefs assyriens, le trait essentiel des verriers, la naïveté des imagiers du Moyen Age, la ferveur d'un homme sensible au sacré qui a su voir, dans les yeux des Juifs d'Esdras (p. 69), ou des Assidéens de 167 (p. 79), ou des apôtres à la Pentecôte (p. 155), la flamme d'amour qui est la réponse aux initiatives divines.

* *

[1] *Bible en images* de Véronique Filozof, album de 64 p., 1800 fr. ; — *Bible illustrée* par Léopold Marbœuf, album de 114 p., 2700 fr. ; — *Bible illustrée* par Simon Ségal, album de 166 p., 2970 fr.

[2] Dieu n'y est jamais appelé Yahweh. Signalons à ce propos une habitude fâcheuse qui tend à s'introduire jusque dans le chant de certains Psaumes en français. Il faut se souvenir que très tôt dans la liturgie juive postexilique on ne prononçait plus le nom sacré, mais qu'on le remplaçait par *Adonai* (Seigneur). La version des Septante a remplacé de même le tétragramme par *Kyrios* (Seigneur).

[3] Pour les psaumes on renvoie à la numérotation des Septante.

2. — On se rappelle que l'abbé G. Auzou, professeur au Grand Séminaire de Rouen a fait paraître en 1956, un volume d'introduction à la Bible, *La Parole de Dieu : approche du mystère des saintes Ecritures* (*Ami*, 1957, p. 17-18). Ce n'était que le premier d'une collection intitulée : *Connaissance de la Bible*, où prendront place peu à peu des études sur les principaux livres canoniques. En attendant, l'auteur nous donne un deuxième volume d'introduction, où les écrits d'Israël sont situés à leur place chronologique et dans leur situation originelle [4].

« Notre propos n'est pas inspiré par la témérité et ne vise pas à l'originalité » (p. 8). L'auteur donc fait état de l'accord des spécialistes quand ce *consensus* existe (et c'est souvent). Il en résulte une histoire qui sans avoir la prétention d'être « décisive ou définitive » (p. 9) se présente avec beaucoup de garanties. L'érudition ici rassemblée est considérable et bien dominée, l'écriture claire, la pédagogie impeccable. Que les séminaristes de Rouen ont de chance !

350 pages sont consacrées à l'A. T., une centaine au N. T. Des titres suggestifs divisent la matière sans la pulvériser.

Il y aurait à signaler bien des pages vigoureuses : celle par exemple sur le mythe, le sacré et le religieux qui « est un dépassement du sacré et est, à notre sens, d'un autre ordre » (p. 44-45) ; celle encore où est montrée l'optique historique des prophètes (p. 162). Un problème délicat comme celui de la datation des psaumes est traité progressivement à mesure que l'histoire d'Israël se développe sous nos yeux : le ps. CX et le ps. XXIV, 7-10 remontent à David (p. 170) ; « c'est un peu à la façon dont Moïse est le premier « auteur » de la *Torah* que David est l'initiateur du psautier » (p. 120) ; un bon nombre de psaumes sont composés pour un roi régnant (p. 123) ; les psaumes préexiliques sont nombreux : on y compte le LXVIII (p. 171), mais p. 256 on le considère comme postexilique ; le ps. CXXXII serait en relation avec Zorobabel (p. 256).

A. se montre décidé sur plusieurs problèmes difficiles. Le Troisième-Isaïe (Is. LVI-LXVI) est *un* auteur anonyme qui compose son livre autour de 515 (p. 240). Le Second-Zacharie (Zach., IX-XIV) est écrit vers 300 (p. 258). L'auteur du livre de Daniel a utilisé des sources déjà écrites pour les ch. I à VI (p. 305). Le but originel du Cantique est de décrire des épousailles de Yahweh et d'Israël (p. 262). Les Paraboles d'Hénoch qui parlent du « Fils de l'homme » comme d'un Messie céleste sont considérées comme préchrétiennes (IIe siècle av. J.-C.) (p. 300, 303) : cette opinion est probablement à reviser (*Ami*, 1957, p. 583). De même il est difficile d'admettre que le Serviteur de Yahweh (Is., LIII), soit le Second-Isaïe lui-même (p. 221).

Pour la littérature paulinienne, on considère comme à peu près contemporaines ces épîtres : II Cor., Phil., Gal. (p. 417-418).

* *

[4] *La tradition biblique : histoire des écrits sacrés du peuple de Dieu*, 462 p., 1200 fr. Edit de l'Orante, Paris, 1957.

3. — *Bible et vie chrétienne* est à la fois le titre d'une revue et d'une collection, l'une et l'autre animées par Dom C. Charlier, de l'abbaye de Maredsous. Le *best-seller* de cette collection n'est autre que son livre *La lecture chrétienne de la Bible* (*Ami*, 1950, p. 644), qui vient d'atteindre sa 6e édition. Récemment y a paru la traduction d'un ouvrage de C. H. Dodd, *La Bible aujourd'hui* [5].

D. n'est pas un inconnu pour nos lecteurs : son *Interprétation du IVe Evangile* (*Ami*, 1953, p. 577-8) est un grand livre. Celui que nous présentons allie l'esprit critique et l'esprit de foi, la profondeur et la simplicité. L'auteur, anglais, s'exprime avec rondeur et bonhomie : il se sent à l'aise dans sa foi. Anglican, il n'est rien dans son ouvrage, nous avertit-on, qui puisse froisser la sensibilité catholique la plus délicate [6].

Ce sont les vues synthétiques qui intéresseront le plus le lecteur : elles rencontrent assez bien les vues traditionnelles. Le rapport de l'Eglise avec la Bible est une question qui a souvent été mal posée par la critique libérale. Or les textes sacrés

> « tirent leur existence — de même qu'ils y ont pris origine — de la vie d'une communauté qui remonte à Abraham et à Moïse, en passant par les prophètes et les apôtres, et joue encore son rôle dans l'histoire de notre temps ; les Ecritures ne rappellent pas seulement son passé : elles servent les besoins de son existence quotidienne dans le présent (p. 13). Eglise et Bible sont si intimement liées en un seul complexe historique que c'est simple bon sens de s'attendre à ce que la Bible nous parle plus clairement dans le contexte de la vie perpétuée de l'Eglise (p. 167). »

D. nous fait donc assister à cette histoire de la communauté de salut qui porte tour à tour plusieurs noms : Israël, Reste, Eglise chrétienne. C'est Dieu qui suscite cette communauté et « ce qui est particulièrement mis en avant dans la Bible, c'est la recherche de l'homme par Dieu » (p. 124). Il intervient dans l'histoire par sa Parole qui est à la fois « jugement et pouvoir de rénovation » (ibid.).

La Parole de Dieu est une expression manifestement métaphorique, mais « c'est une métaphore singulièrement appropriée ». Dieu ne violente pas l'homme, il provoque sa réponse, comme dans une conversation entre deux personnes (p. 109) :

> « Etre le peuple choisi par Dieu signifie être immédiatement exposé à sa Parole, avec toutes les conséquences capitales qui découlent de son audition... Avant tout, entendre la Parole de Dieu rend l'homme responsable devant lui : et le peuple de Dieu consiste en ceux sur lesquels porte cette responsabilité » (p. 111).

La parole de Dieu est le facteur suprahistorique qui entre dans le cours de l'histoire pour la diriger. Elle vient comme un pouvoir d'interpréter une situation et requiert l'action dans cette situation. Par le Christ la Parole est énoncée avec une autorité absolue et la réponse humaine, par quoi la Parole devient une force efficace dans l'histoire,

[5] In-8 de 173 pages, 570 fr. Casterman, Tournai, 1957. La traduction de F. Ledoux est bonne. P. 12, on se demande ce que Baruch vient faire parmi les « magnifiques sauvages des premiers âges, tels que Gédéon, Samson » ; p. 59, Isaïe est compté parmi les « courtisans ».

[6] Sinon p. 122 où l'auteur semble admettre le salut final de tout être humain.

est donnée par Lui avec une irrévocabilité absolue (Lc. XXII, 42 ; Rom., V, 19 ; Héb., X, 5-10).

Dieu se révèle ainsi dans le mouvement des événements ; c'est l'histoire en tant que révélation que nous trace la Bible. Les récits préhistoriques (création, chute, déluge) universalisent l'expérience d'Israël dans l'histoire ; l'annonce du jugement dernier universalise l'expérience de ceux qui se trouvaient jugés par le Christ (p. 120).

C'est aussi l'expérience d'Israël qui doit se rejouer dans « l'Israël de Dieu » qu'est l'Eglise :

« L'endroit où se fait l'histoire est le point de rencontre de Dieu et de l'homme, où la Parole de Dieu se fait entendre et où l'homme répond dans l'obéissance. Telle est la portée de toute l'histoire biblique. C'est que l'histoire est vivante dans l'Eglise qui a été amenée à l'existence par elle et lui porte continuellemnt témoignage. En notre temps, l'histoire se fait dans l'Eglise » (p 145).

On trouvera dans cet ouvrage, outre ces grandes lignes, beaucoup de détails intéressants : par exemple sur le genre littéraire des légendes héroïques (p. 61), sur les critères du vrai prophétisme (p. 108), sur le rapport individualisme-collectivisme (p. 151 ss.). On est étonné que l'achèvement du Psautier soit daté du IIe siècle (p. 41) et qu'une interprétation messianique (au moins dans le sens large) de Gen., III, 14-15 ne soit pas retenue (p. 121).

II. — THEOLOGIE ET SPIRITUALITE

4. — C. WIÉNER, professeur d'Ecriture sainte au Grand Séminaire de Pontigny (Mission de France), publie la thèse de doctorat qu'il a soutenue à l'*Angelico* de Rome, sous le titre *Recherches sur l'amour pour Dieu dans l'Ancien Testament*[1]. Il s'agit essentiellement de l'étude d'une racine, celle du mot hébreu *'ahabâh*, qui correspond massivement au mot grec ἀγάπη.

On voit tout de suite l'intérêt d'un tel travail. Depuis le livre percutant de A. Nygren, *Erôs et Agapè*[2], théologiens et exégètes ont repris à l'envi l'étude des attitudes fondamentales où le Dieu de la révélation et l'homme biblique, son partenaire dans la grande aventure de l'Alliance, expriment leurs relations mutuelles.

Par souci de méthode, W. n'envisage que la part de l'homme dans cet échange et encore veut-il la limiter à un seul aspect. Non pas qu'il ne soupçonne d'étroits rapports entre amour pour Dieu et crainte de Dieu, amour et foi, amour et connaissance de Dieu, amour et *héséd* (*pietas* des Latins). Il est évident, par exemple que « connaître », dans beaucoup de textes, est très proche d'aimer : « Je n'ai connu que vous seuls, enfants d'Israël » (Am., III, 2) sonne à peu près comme : « Je n'ai aimé d'amour... ». Et inversement la « connaissance » de Dieu par l'homme implique en Os., IV, 1 un certain nombre d'harmoniques qui expriment un amour authentique. W. lui-même estime (p. 68) que l'amour pour Dieu peut changer de vocabulaire et il ne trouve pas dans des psaumes aussi ardents que le XLII ou le LXXIII (p. 71) l'expression qu'il étudie particulièrement.

Ayant délimité son champ de recherches (elles porteront sur les 89 versets où est présent le vocabulaire mentionné), W. étudie ces textes dans l'ordre historique. Cette étude nous a paru excellente, guidée par le souci de ne pas faire dire aux textes plus qu'ils ne disent. Un tableau précieux (p. 16) indique tous ces textes : le Deutéronome, les Psaumes, le Cantique, la Sagesse et l'Ecclésiastique sont les livres qui en contiennent le plus. W. étudie tour à tour les premières lueurs sur l'amour (mais il n'est pas sûr d'une date ancienne pour Ex., XX, 6 et Jug., V, 31); la lente découverte de l'amour, c'est-à-dire la période prophétique. Osée n'emploie pas le mot *'ahabah* souillé par les emplois relatifs au culte des idoles (p. 30). Pour Mi., VI, 6, W. rejette la traduction de George (Bible de Jérusalem) « aimer avec tendresse », et revient à une traduction proche d'Am., V, 15 (« aimez le bien »). Il nous semble qu' « aimer la *hésèd* », c'est aimer à s'engager dans le comportement propre de l'Alliance qui est à la fois lien avec Dieu et avec le prochain. Une place de choix est réservée au Deutéronome qui exprime le commandement de l'amour. Pour le Cantique qui traite de la vie dans l'amour, W. a opté résolument pour l'exégèse de Robert (cf. *Ami*, 1952, p. 373-4 ; 1954, p. 215-7): il s'agit de l'amour mutuel de Yahweh et d'Israël, devenu un fait (p. 51). Cant., I, 3 (« les jeunes filles t'aiment... ») indiquerait même que d'autres peuples, les peuples païens, sont appelés à aimer Yahweh et briserait les limites d'une religion nationaliste. Nous continuons à penser qu'une telle exégèse est loin de s'imposer (*Ami*, 1955, p. 737-8). La littérature postéxilique témoigne des vicissitudes et de l'approfondissement de l'amour, et donne à l'ἀγάπη une dimension personnelle.

En concluant son étude, W. pense, à juste titre, qu'il a éclairé les origines bibliques de la notion d'ἀγάπη et signale quelques composantes psychologiques de cet amour dans lequel l'homme biblique doit s'engager : foi et morale. Ainsi l'ἀγάπη « est liée à l'aspect foncièrement éthique qui caractérise le yahwisme. Elle ne se situe... pas au plan des relations mystiques avec Dieu, mais au plan de l'action de chaque jour » (p. 78).

* *

5. — Divo BARSOTTI, prêtre du diocèse de Pise, que ses relations amicales avec La Pira ont amené à exercer son ministère pastoral à Florence, est déjà connu de nos lecteurs (*Ami*, 1955, p. 427-8). C'est un maître spirituel qui conduit aux sources bibliques. Son livre *La Révélation de l'amour*[3] a plus d'ampleur que celui de Wiéner puisqu'il expose les relations mutuelles de Dieu et de l'homme

[1] In-8 de 87 p., 300 fr. Paris, Letouzey, 1957.

[2] *Erôs et Agapè, la notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, 3 vol. trad. de P. Jundt. Paris, Aubier, 1944-1952. Sur les thèses de Nygren, voir l'article de J. Mouroux dans *La Vie intellectuelle*, avril 1946, p. 23-38. —Le P. Spicq, O. P., vient de publier dans la coll *Etudes bibliques*, le t. I d'une monumentale étude sur l'*Agapè dans le Nouveau Testament* (336 p., 3.200 fr. Paris, Gabalda, 1958), dont l'*Ami* aura l'occasion de parler.

[3] In-8 de 487 p., 1350 fr., traduit de l'italien par J. Brachet et J. Imbert. Paris, Ed. Alsatia, 1957. Sous le pseudonyme du premier traducteur se cache un professeur de théologie de l'Université de Strasbourg.

d'après la Bible ; il a aussi moins de précision. C'est un autre genre littéraire. Ici nous sommes proches de la méditation et de beaux textes, largement cités, y aident facilement. Le style adopté amène évidemment quelques longueurs et redites.

La Bible est l'histoire concrète d'une Alliance, « d'une relation constante entre Dieu et l'homme et c'est seulement dans l'amour que l'Alliance a, de fait, son principe et sa fin. Voilà pourquoi l'Alliance a un caractère intime, personnel, plus encore que national ; et avant de lier Dieu à un peuple, elle le lie à Abraham, à Moïse, à Elie » (p. 16). Les doctes discuteront sur cet *avant*.

B. passe bientôt aux textes fondamentaux du Deutéronome, notamment VI, 4-9 [4] ; X, 14-15. Il excelle à nous dire le caractère bouleversant de l'amour de Dieu pour nous : « il aime d'un amour qu'au grand scandale des Grecs, Origène pourra appeler « passion ». L'*apatheia* qui paraît à l'homme hors de son atteinte semble être ainsi étrangère à Dieu lui-même » (p. 49). Mais contrairement à ce que dit B. (p. 39-41), l'amour de retour qu'Israël doit à Dieu ne lui impose pas « l'obligation de n'être pas enraciné dans le monde », la fidélité à Dieu ne se réalisant que « dans une vie séparée du monde et proprement étrangère aux choses présentes ». C'est peut-être la mystique d'Héb., XI, mais certainement pas celle de Genèse ou de Deutéronome. Il y a donc là un trait trop poussé.

Le thème nuptial a une place de choix. On sait que les prophètes ont traduit l'expérience de l'Alliance en termes d'épousailles. B. parle d'amour nuptial de Dieu pour Israël dès le Deutéronome (p. 50), en suite de la note de jalousie et d'exclusivité qui affecte cet amour. Il n'en reste pas moins que la présentation conjugale de l'Alliance est absente de ce livre et caractérise les prophètes, auxquels B. joint le Cantique. « Le thème de l'union nuptiale est, chez les prophètes, une annonce qui semble naturellement exiger une incarnation de Dieu » (p. 69) et « le Cantique annonce, dans la prière et le désir ardent de l'Epouse, le mystère de l'incarnation même de Dieu » (p. 281). Ce genre d'exagération fait comprendre comment le Cantique est la conclusion de l'A. T. (p. 216).

Les livres sapientiaux présentent une conception peu dramatique de la religion. La différence entre les livres sapientiaux et les prophétiques tient notamment à une conception divergente de l'amour. Là, l'amour est « une divine énergie... à l'œuvre dans la création pour la travailler dans ses profondeurs et l'assimiler à Dieu. Chez les prophètes, l'amour est volonté d'union, mais aussi révélation d'une dualité absolue » (p. 131). L'exclusion de l'Ecclésiastique et de la Sapience par le protestantisme « a rendu plus difficile l'acceptation d'une conception physique de l'amour : la vie spirituelle comme relation de l'homme avec Dieu est un drame, et ne réalise plus véritablement l'union. Aussi le protestantisme a rejeté la mystique comme une contamination hellénique du message chrétien » (p. 134) [5].

C'est là une des idées que B. reprend avec insistance tout au long de son livre : il y a la conception physique et la conception extatique de l'amour, la première dérivant plutôt des sages, la deuxième plutôt des prophètes. La première, dans le christianisme, insiste sur l'idée de transfiguration et de divinisation ; la seconde, sur la relation singulière de chaque personne humaine avec la personne du Verbe, qui s'exprime précisément dans le thème nuptial. Une conception suppose l'autre et la rend possible (p. 459) et les portraits que B. a tracés de S. Paul et de S. Jean, amis de Dieu, permettent de s'en rendre compte concrètement.

* *

6. — Voici, bien présenté et agréablement écrit, un mémoire de Licence qu'a préparé l'abbé A. GROS, sous la direction de M. le ch. Renard, de la Faculté de théologie de Lille : *Le thème de la Route dans la Bible* [6]. Naguère J. Folliet nous parlait de *La spiritualité de la Route* (Paris, 1936) : se doutait-il qu'il y avait là « un thème majeur de la Bible », si l'on en croit G. (p. 154) ?

A vrai dire, l'auteur a élargi considérablement son thème par des thèmes voisins (errance, désert, nomadisme, exode) et, après avoir fait une étude soignée du vocabulaire (p. 9-40), il l'a bientôt débordé pour esquisser l'histoire biblique toute entière :

> « Le thème de la Route apparaît comme pouvant suffire, à lui seul, à définir à la fois tout le mouvement de l'Humanité et du Peuple d'Israël en particulier, toute la mission de l'Incarnation rédemptrice du Christ, tout le pèlerinage de l'Eglise à travers les siècles et toute la route de chacun d'entre nous au cours de sa vie terrestre jusqu'au terme du ciel » (p. 153).

Il y a avantage, pour l'étude d'un thème, à l'accrocher solidement à un vocabulaire. C'est pour cela par exemple que l'étude de Wiéner est parfaitement menée. Mais ici on nous parle de la « Route d'Adam », de la « Route de l'homme après le péché », de la « Route d'Abraham », sans que ce vocabulaire soit vraiment présent. De même, dans le N. T. le mystère pascal ne peut être enserré tout entier par la parole du Christ : « Je suis la Route » (Jo., XIV, 6) que G. a d'ailleurs remarquablement commentée (p. 110-113). Dès que le vocabulaire est présent, l'intérêt grandit ; c'est pourquoi certaines parties de cette étude sont plus dignes d'attention : celles sur Isaïe, XXXV (p. 80) [7], sur le Second-Isaïe (p. 80-82) [8], sur Jérémie (p. 82-83), sur les psaumes et les sapientiaux (p. 88-91), sur l'épître aux Hébreux (p. 125-126).

* *

7. — Les thèmes de la route et de la caravane affleurent souvent dans le nouveau livre que le

[4] On semble faire (p. 36) un nom commun du mot *Shema* (Ecoute) qui ouvre la péricope, VI, 4-15.

[5] Il est difficile, à propos des Sapientiaux, de penser qu'Eccli., II, 15 identifie explicitement la crainte de Dieu à l'amour.

[6] In-16 de 158 p., collection *Etudes religieuses*, Bruxelles, 1957. Dépositaire en France : Office Général du Livre, 14*bis*, rue Jean-Ferrandi, Paris (6e).

[7] Mais Is., XXXV, n'est pas à annexer à l'Isaïe du VIIIe siècle. Voir le manuel *Introduction à la Bible*, t. I, p. 569-570. Tournai, Desclée, 1957.

[8] Qu'il eût fallu étudier après Jérémie.

P. Evode BEAUCAMP, O. F. M., vient d'écrire sur *La Sagesse et le Destin des Elus*[9].

On sait la manière de l'auteur : considérer les sages comme des guides de notre itinéraire spirituel, qu'ils racontent d'avance (p. 278). Historiquement les sages ont relayé les prophètes ; ces derniers avaient annoncé la Nouvelle Alliance, mais ce n'était là encore qu'une merveilleuse et impersonnelle promesse : « entre l'Alliance qui n'est plus qu'un souvenir et celle qui n'est qu'un espoir, va s'écouler — nécessairement — une période de transition, où les cœurs auront, un à un, à se préparer, où une communauté renouvelée s'attachera à préfigurer le Royaume attendu. Or, ce sera précisément la tâche de la Sagesse que de les y aider, en leur découvrant patiemment les difficultés et les grandeurs de leur destinée d'Elus » (p. 14). On devine que ce catéchuménat sera pour nous-mêmes plein d'enseignements et donnera un visage vivant à ces livres sapientiaux où l'exégèse moderne, trop souvent, n'a su découvrir que le problème de la rétribution des actions humaines. Dans les *Proverbes*, Dieu appelle ses fils par l'intermédiaire de la Sagesse et les invite à lui abandonner le soin de leur destin. Mais avec *Job* l'élan fait place au vertige, l'espérance à l'échec et avec l'*Ecclésiaste* l'avenir semble fermé. Pour *Ben Sira*, les épreuves ne sont pas des états permanents, mais des accidents dont il faut tirer profit ; une Sagesse tonifiante et une âme chantante attestent un optimisme qui renaît. Avec *Daniel* une aube radieuse point à l'horizon : l'au-delà des frontières terrestres est affirmé. Et l'élu de la *Sapience* possède, à l'intime de son âme, les arrhes de l'éternité.

L'écriture du P. Evode, dont on reconnaît quelques traces dans notre analyse, est excellente. Ç'a été la chance de la littérature sapientiale de trouver de nos jours des interprètes qui sont des humanistes. Je pense notamment à Dom Duesberg, dont on se demande toujours pourquoi ses *Scribes inspirés* (2 vol., Paris, 1938-9) ne sont pas réimprimés...

On a remarqué que l'étude de *Daniel* a été abordée dans un ouvrage sur les Sapientiaux. C'est que, au temps de la persécution d'Antiochus IV, les sages sont devenus des intellectuels engagés, des candidats au martyre et aussi des apocalypticiens qui permettent au regard humain d'entrevoir la fin des temps. A cet égard, B. relève patiemment des constantes qui courent de la première (Dan., I-VI) à la deuxième partie (VII-XII) du livre : par exemple la persécution religieuse dont Daniel est la victime (VI, 6) rappelle celle de 167-164 (VII, 25) ; la sagesse ici et là porte sur le secret eschatologique (II, 27-28 ; VII, 14). D'après B., l'auteur du livre a écrit entre 167 et 164, en utilisant dans sa première partie un « cycle folklorique centré sur le personnage de Daniel », dont il aurait adapté les données à son dessein. Cette thèse permet de saisir le message spirituel de l'écrit dans son vrai contexte (p. 190).

Le chapitre sur les *Proverbes* est bon. Nous ne souscririons cependant pas à ce jugement qu' « on décèle constamment l'esprit de l'Alliance du Sinaï » dans les maximes des vieux sages (p. 21, 27). Cet esprit-là se trouve sans contredit dans le « portique » (Prov., I-IX) qui introduit les collections anciennes et leur donne une sorte d'estampille authentiquement yahwiste. Il est dommage que B. n'ait pas utilisé à ce propos le récent article d'H. Cazelles, qui est fort éclairant[10].

III. — LES PSAUMES

8. — Les éditions du Seuil ont publié, dans la collection « Maîtres spirituels », *Moïse et la vocation juive* d'A. Neher, dont nous avons fait l'éloge (*Ami*, 1957, p. 246-7). *David et les Psaumes*, que vient d'y écrire J. P. BONNES[1], nous a moins enchanté.

Le sujet était pourtant d'or et naguère J. Steinmann l'a traité avec un brio exégétique indéniable (*Ami*, 1949, p. 118-9). Il nous a semblé que B. n'avait pas autant de « métier ». Bien sûr, il doit être intéressant de saisir les analogies caractérielles du roi David avec Talleyrand (p. 64, 26), mais l'exégète doit d'abord cerner l'humble réalité et la signification exacte des faits, grâce à la critique littéraire et à la critique historique, qui sont ses instruments de choix. Tout n'est pas historique au même degré dans les traditions sur David, mais on n'avait pas encore songé à rapprocher la couleur de ses cheveux du « matériel d'images solaires dont on use volontiers pour parler du destin des héros » (p. 56). L'épisode de II Sam., XII, « demeure suspect d'avoir été tendancieusement raconté » (p. 52). Une scène significative comme I Reg., II, 13-25, où Adonîah revendique équivalemment la royauté en réclamant la dernière femme de David, est ramenée à la jalousie inconsciente de Bethsabée à l'égard de la Sunamite Abisag (p. 60) ; intrusion de la psychologie hors de propos. Nous n'avons pas compris en quoi Mat., XVII, 24 ss. (l'impôt pour le Temple) éclairait la scène de la danse devant l'arche (II Sam., VI) ; si, dans cette scène, le roi « se comporte de manière sacerdotale » (p. 79), c'est que le roi est effectivement prêtre (*Ami*, 1955, p. 100). Comment n'a-t-on pas insisté sur la charte messianique de II Sam., VII (p. 80), alors qu'il y a en elle un principe d'explication pour l'attente subséquente d'Israël ? Il est assez remarquable que dans le choix de psaumes qu'on nous offre, la part des « psaumes royaux » soit si réduite (ps. XVIII ; XX) : c'est pourtant par cette catégorie-là que le Psautier peut aussi — légitimement — se rattacher à David.

Une anthologie intéressante d'une vingtaine de psaumes est donnée, avec des explications souvent heureuses. « Le mécanisme lyrique de la foi passant de l'insécurité apparente à la certitude du salut » (p. 93) est saisi à travers les psaumes d'*anawim*, comme le III. L'auteur aime à lire tel psaume dans une des « situations » de David, car « prêter les psaumes à David ce n'est pas enrichir le roi, c'est plutôt, et pour les millénaires, faire planer

[9] In-8 de 288 p., 625 fr. Coll. « *Sous la main de Dieu* », éd. de Fleurus. Paris, 1957. Cet ouvrage fait suite à *Le Prophétisme et l'élection d'Israël*, paru en 1956 (*Ami*, 1957, p. 25).

[10] *A propos d'une phrase de H. H. Rowley*, dans *Wisdom in Israel and in the ancient Near East*, Leiden, 1955, p. 26-32.

[1] In-16 de 192 p., 300 fr. Edit. du Seuil, Paris, 1957.

sur ces poèmes, la majesté d'une grande ombre » (p. 98). La traduction est simple et poétique. A ce point de vue « Le chant de l'Arc » (II Sam., I, 19-27) (p. 31) ainsi que le ps. LXIII (p. 149) nous ont paru des réussites. Quant à l'illustration, elle est remarquablement suggestive, comme dans les autres livres de la collection.

* *

9. — Pierre GUICHOU, professeur d'Ecriture sainte au Grand Séminaire de Quimper, commence dans la collection « L'esprit liturgique » un commentaire des Psaumes dont on ne saurait trop le louer [2]. Sans doute l'auteur se défend d'apporter du nouveau au point de vue exégétique : mais ce n'est déjà pas si mal d'avoir choisi avec netteté, dans le champ des hypothèses critiques, celles qui paraissent les plus éclairantes. Toutefois ce commentaire, où la science est partout discrètement présente, vise « seulement à dégager la valeur de prière que présente chaque psaume dans la bouche du psalmiste et du peuple juif, puis sur les lèvres du Christ et sur les nôtres, pour mettre en relief la continuité discontinue qui s'y trouve » (p. 17). Chaque pièce — dont malheureusement la traduction n'est pas donnée — est commentée presque verset par verset dans un triple registre : comme prière d'Ancien Testament, puis du Christ, enfin de l'Eglise. Entre ces plans, on a le souci de souligner l'harmonie d'un approfondissement spirituel progressif.

Quelques sondages indiqueront l'intérêt de cet essai. Le difficile ps. XLV célèbre un mariage royal. « Le mariage, remarque G., représente pour les Israélites une valeur sacrée, religieuse, si bien qu'un épithalame comme celui-ci trouve sa place parmi les cantiques sacrés, surtout qu'il célèbre le mariage d'un roi, lui-même personnage sacré, quasi divin (℣. 7) » (p. 259-260). On ne pouvait penser, avant que Jésus ne se fût déclaré Dieu, à chanter le mariage spirituel du Messie avec l'Eglise; car l'A. T. n'a pas envisagé explicitement la divinité du Messie et n'a pu, en conséquence, lui transférer le titre d'Epoux d'Israël, réservé à Yahweh (Os., II ; Jér., II, 2 ; Ez., XVI) ; une telle lecture ne peut donc être qu'une lecture chrétienne. Encore est-il que le N. T. ne cite pas notre psaume quand il évoque les noces du Christ et de l'Eglise. Et Héb., I, 8-9 n'applique littéralement au Christ que les ℣. 7-8. L'exposé de G. est donc critique, en ce sens qu'il ne sollicite pas les textes, qu'il respecte en eux la dimension « historique » et qu'il refuse de bâtir sur du toc une lecture spirituelle.

Au ps. LI (*Miserere*) (numéroté L, d'après la Septante), G. veut sans doute trop préciser quand il pense, à propos du ℣. 16 (*Libera me de sanguinibus*), à « une maladie de peau avec un ulcère qui saigne » (p. 289) ; l'expression est plutôt un cliché, comme l'autre, du ℣. 10, qui fait allusion à des « os broyés ». Il nous semble par contre que le sens littéral du psaume aurait été mieux saisi si l'on avait fait allusion à Ez., XXXVI, 28 ss. dont dépend le psalmiste. Ce dernier apparaît ainsi comme l'un de ceux qui, les premiers, ont vécu l'oracle de la Nouvelle-Alliance.

Le ps. II (*Quare fremuerunt gentes*) semble « originellement un discours mis sur les lèvres d'un roi de Juda lors de son intronisation, en réponse à la menace de quelques vassaux, révoltés à la faveur de l'interrègne. En ce cas, le poème, certainement messianique, ne vise le Messie qu'à travers un roi contemporain, type du futur Roi-Messie, comme l'était tout roi d'Israël » (p. 26). G. admettrait que, pour une lecture postexilienne (celle-ci directement messianique), le texte ait été retouché : c'était le sentiment de Podechard, qui ne nous paraît pas s'imposer. Ce genre de psaume « à fracas » a traduit remarquablement, dès la première prédication chrétienne, la victoire de Pâques (p. 29 ss.).

On se demande pourquoi au ps. XLVII, 6-7, il serait fait allusion aux textes exiliques ou postexiliques parlant du rétablissement d'Israël et du retour de Yahweh dans son temple. La chose paraît pourtant beaucoup plus simple [3]. Le psaume célèbre la montée de Yahweh, Dieu de l'arche, à Sion, au son des cors. L'orgueil d'un peuple fort y déborde. Les tribus se rassemblent au sanctuaire et ont conscience de former le peuple d'Abraham. Est-on au lendemain d'une victoire précise, qui fournirait l'occasion de ce chant triomphal ? Ne faut-il pas voir plutôt en ce texte bien calibré une vieille liturgie d'intronisation ? La structure est remarquable : deux invitatoires encadrent une proclamation brève :

> Vous toutes, tribus, battez des mains,
> acclamez Dieu par des cris de joie.
> Car Yahvé est le Très-Haut, redoutable
> grand Roi par tout le pays.
> Il établit des peuples sous notre joug,
> des populations sous nos pieds.
> Il nous choisit notre héritage,
> la gloire de Jacob, son bien-aimé.
>
> Yahvé monte au milieu des acclamations
> Yahvé, aux éclats du cor.
>
> Chantez à Dieu, chantez !
> Chantez à notre Roi, chantez !
> Car Dieu est Roi par tout le pays,
> il siège sur son trône saint.
> Les princes des tribus se rassemblent :
> c'est le peuple du Dieu d'Abraham !
> Oui, à Dieu sont les boucliers du pays ;
> il est souverainement exalté.

Ce psaume, ainsi lu, peut dater des premiers temps de la royauté. A une époque postérieure, on y a inséré les ℣℣. 8*b* - 9*a* qui y introduisaient, avec un invitatoire épinglé, l'idée de règne universel de Dieu sur les païens (*Goyim*) :

> Chantez un chant artistique :
> Dieu règne sur les nations.

C'est un excellent exemple de relecture, qui trouve dans le texte même un appui. Mais cette relecture en élargit tout le donné primitif : le même mot *terra* qui disait la Palestine, dit maintenant l'univers, qui est le cadre digne du règne de Dieu.

[2] *Les Psaumes commentés par la Bible, ps. 1-50*, 300 p., 600 fr. Edit. du Cerf, Paris, 1958.

[3] J'utilise ici l'hypothèse d'un de mes élèves de la Faculté de théologie de Lyon.

10. — Le livre que nous venons d'analyser répond de la meilleure manière à cette question : comment « christianiser » chacun des psaumes ? comment y trouver le tissu d'une prière chrétienne? Le mécanisme de cette christianisation a été étudié, ces dernières années, par plusieurs auteurs appartenant notamment aux milieux liturgiques. Citons parmi eux : dom P. Salmon, *De l'interprétation des psaumes dans la liturgie aux origines de l'office divin*, dans *Maison-Dieu*, n° 33 (1953), p. 21-55 ; M. B. Fischer, *Le Christ dans les psaumes. La dévotion aux psaumes dans l'Eglise des martyrs*, ibid. n° 27 (1951), p. 86-109. L'essai de dom F. VANDENBROUCKE, moine du Mont-César, s'insère dans cette série de travaux [4].

Les pp. 73-105 contiennent une liste de tous les psaumes avec leur utilisation dans le N. T. et leurs principales lectures liturgiques, celles-là du moins qui aident efficacement à l'interprétation « chrétienne ». Cette liste, établie avec grand soin, sera fort utile [5]. Elle est préparée et justifiée par une série de considérations.

Certains psaumes, nous dit-on, « dans leur sens littéral, parlent de réalités proprement chrétiennes » alors que les autres ne font que les suggérer. Les premiers appartiennent « au monde chrétien proprement dit », puisqu'ils parlent directement du Christ et de son Eglise. Il s'agit des psaumes messianiques (II, LXXXIX, CX, CXXXII) et des psaumes du Règne (XLVII, XCIII, XCVI à XCIX). V. reconnaît lui-même combien il est difficile de fixer ce noyau privilégié. Certains auteurs ajoutent aux quatre psaumes messianiques les Ps. XXII, XLV, LXXIII (p. 39). Il nous semble que c'est assez évident pour le XXII, à cause des ℣℣. 28-32. Et la liste devrait s'allonger encore. Mais les mots « messianisme » et « eschatologie » ne suffisent pas à caractériser une réalité *chrétienne*. Il faudrait ici esquisser les lignes d'une histoire de l'attente messianique [6], où les psaumes royaux n'apparaîtraient pas extrinsèques à cette attente, mais en faisant partie à leur place.

V. insiste sur les deux manières principales dont les psaumes ont été christianisés dans l'Eglise. Il y a la « christianisation par en haut » : elle consiste à penser au Christ chaque fois qu'il y est question de Dieu, donc à prier *le* Christ avec les psaumes. Ainsi Apoc., II, 23 (le Christ sonde les reins et les cœurs) nous conduit à appliquer au Christ la formule du ps. VII, 10 qui était dite de Yahweh ; de même Héb., I, 10-12 par rapport au ps. CII, 26-28. Cette « christianisation par en haut » témoigne admirablement de la foi de l'Eglise primitive ; dans la liturgie, les fêtes de l'Ascension, de l'Epiphanie, de la Transfiguration, de la Fête-Dieu et du Christ-Roi emploient volontiers les psaumes dans cette orientation. La « christianisation par en bas » consiste à écouter prier le Christ avec les psaumes : il a repris, en effet, la psalmodie juive, Celui que S. Augustin appelait *Iste Cantator Psalmorum :* ainsi Mc, XV, 34 (ps. XXII, 2) ou Lc, XXIII, 46 (ps. XXXI, 6). « Avec une fréquence extraordinaire, et en quasi exclusivité, le cycle pascal, au cœur de l'année liturgique, christianise les psaumes par en bas, pour exprimer les sentiments rédempteurs du Christ » (p. 66). C'est aussi le Christ mystique qui prie dans cette orientation-là : *vox Christi, vox Ecclesiæ cum Christo, vox mea cum Christo, ad Patrem* [7].

[4] *Les Psaumes et le Christ*, 108 p., 480 fr. Centre liturgique, Abbaye du Mt-César, Louvain, 1955.

[5] Les psaumes y sont donnés dans la numérotation de la Vulgate, qui reproduit celle des LXX. On sait que la *Bible de Maredsous* a opté pour cette numérotation, bien qu'elle traduise l'hébreu. N'y aurait-il pas moyen de donner systématiquement les deux systèmes de compter, l'un à côté de l'autre pour la facilité des usagers ? L'expérience des sessions et retraites bibliques nous a fait souvent exprimer ce vœu.

[6] Voir notre article « *Messianisme* » dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. V.

[7] Se reporter aux pages très suggestives du P. Mersch, *Le Corps mystique du Christ*, t. II, 1933, p. 80-131, sur saint Augustin commentant les Psaumes.

IV. — ARCHEOLOGIE

11. — En marge de la *Bible de Jérusalem*, les Editions du Cerf publient un certain nombre d'ouvrages, sérieux et pas du tout rébarbatifs, qui nous introduisent à l'archéologie, la géographie, l'histoire, la théologie bibliques. *L'archéologie de la Palestine* de W. F. Albright (*Ami*, 1955, p. 729-730) inaugurait la série, qui se poursuit aujourd'hui par la publication d'un livre du P. de VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, t. I [1].

On sait toutes les cordes que l'éminent directeur de l'Ecole biblique de Jérusalem a à son arc : archéologue et fouilleur heureux, linguiste, historien, exégète, il présente ses conclusions avec une admirable clarté et ces conclusions, même quand elles apparaissent audacieuses, donnent toujours une impression de sécurité. Bien des fois, dans ce livre, il a à prendre position devant des hypothèses outrancières, vis-à-vis desquelles il revendique les droits du « raisonnable » ou de la « nuance » : qu'il s'agisse de certaines thèses sur l'idéologie royale (p. 155), ou de l'abus du symbolisme cosmique quant à l'interprétation du trône royal (p. 164), ou de retouches textuelles risquées (p. 169), ou de conclusions tirées de la formulation casuistique ou apodictique des lois (p. 226), on retrouve chez lui, comme une constante, cette volonté de ne pas outrepasser les données objectives.

Le livre est dédié « aux étudiants de l'Ecole biblique avec lesquels j'ai appris ce qu'il y a dans ce livre ». Heureux étudiants, dont le cercle, il est vrai, s'élargissait par la communication de leurs précieuses notes... Aujourd'hui, nous avons un excellent instrument de travail, avec 20 pages de bibliographie essentielle (p. 319-341).

« Les institutions d'un peuple sont les formes de vie sociale que ce peuple accepte par coutume, se donne par libre choix, ou reçoit d'une autorité » (p. 9). Jadis on les étudiait dans les manuels d'archéologie (Benzinger, Barrois), ou les histoires de la civilisation (Bertholet, Pedersen), ou simplement les histoires d'Israël (Kittel, Schürer). Il est curieux que le P. de V. n'ait pas signalé, sauf erreur

[1] In-8 (14 × 19), 347 p., 990 fr. Paris, Edit. du Cerf, 1958. En sous-titre : *Le nomadisme et ses survivances ; institutions familiales ; institutions civiles*. Le tome II étudiera les institutions militaires et religieuses.

de ma part, le petit livre de Fr. Buhl, *La société israélite d'après l'A. T.* (traduction B. de Cintré, Paris, 1904), où les institutions sont envisagées de façon autonome.

La Bible est évidemment la source principale pour cette étude. Mais « pour être bien comprises, les institutions d'Israël doivent être comparées avec celles des peuples voisins, surtout la Mésopotamie, l'Egypte et l'Asie Mineure, où la documentation est surabondante, mais aussi, malgré la maigreur de notre information, les petits Etats de Syrie et de Palestine parmi lesquels Israël s'est taillé un territoire ou qui se sont fondés en même temps que lui et avec lesquels il a eu des contacts de tous genres » (p. 11).

Cela s'avère particulièrement éclairant quand de V. aborde l'étude de l'institution monarchique [2]. Les Israélites n'ont pas imité les cités-Etats des principautés cananéennes qu'ils dépossédaient, ni les grands Empires d'alors, mais ont eu une conception de l'Etat commune avec les royaumes araméens de Syrie et Transjordanie, qui naissaient à peu près à la même époque : Etats nationaux qui « apparaissent comme la suite de la solidarité tribale, fixée dans le cadre d'un territoire » (p. 143). Après la parenthèse de David-Salomon, qui vit une monarchie dualiste comme fut l'Autriche-Hongrie, on suit en Israël et en Juda des conceptions monarchiques assez différentes, le royaume du Nord ne s'étant jamais habitué à fond au principe dynastique, celui du Sud ne l'ayant jamais abandonné. Les pages les plus importantes pour l'exégèse sont consacrées à la personne du roi (p. 155 - 176) : l'onction du roi (qui est transférée au grand-prêtre après l'exil) en fait une personne sacrée, un « sauveur », un fils adoptif de Yahweh (ps. II, 7 ; CX, 3 [grec]) ; elle le met en relation spéciale avec Dieu, si bien qu' « il peut, dans des circonstances solennelles, agir comme chef religieux du peuple », sans être un prêtre au sens propre (p. 175). Le texte du ps. CX, 4 (*tu es sacerdos in æternum*) viserait ainsi une participation exceptionnelle à des actes proprement sacerdotaux : « il signifierait que le roi est prêtre, mais à la manière dont pouvait l'être un roi israélite, à la manière dont, pensait-on, l'avait été Melchisédech » (p. 176). Le nom de couronnement du roi et son nom de naissance sont étudiés à propos de Joachaz, Ozias, Salomon et David dont le nom de naissance est conjecturé, non sans beaucoup d'hésitation, être Elhanân, de II Sam., XXI, 19. Les psaumes royaux II, LXXII, CX, dont nous avons parlé plusieurs fois dans ce Bulletin parce qu'ils sont un des points de friction des exégètes catholiques, sont interprétés de façon décidée comme des psaumes d'intronisation pour le sacre d'un roi : ils sont d'ailleurs « bivalents dès leur composition : chaque roi de la lignée davidique est une image et une annonce du roi idéal de l'avenir » (p. 169). Les grands officiers royaux correspondent aux grands dignitaires égyptiens : l'influence égyptienne dans l'organisation du royaume de Juda est soulignée (p. 203). Quelques pages sont consacrées à la reine-mère, la *gebira* (Grande Dame), qui a un statut spécial dans le royaume [3].

Nous nous sommes arrêtés aux pages sur le roi, mais c'est tout au long du volume que fourmillent les notations qui piquent l'attention, rectifient des empressements et invitent à la réflexion. Quelques exemples. Les Rékabites (Jér., XXXV) ne représentent pas, comme on le dit souvent, une survivance de l'époque nomade, mais un mouvement de réaction du IX[e] siècle (p. 33). La circoncision est une coutume cananéenne qu'Israël adopta en s'installant en Palestine ; c'est seulement pendant l'exil qu'elle devint la marque distinctive de l'appartenance à Israël et à Yahweh, parce que les exilés vivaient au milieu de peuples qui ne la pratiquaient pas et qu'à la même époque, semble-t-il, la coutume fut abandonnée progressivement par les voisins immédiats de la Palestine (p. 81). La population de Jérusalem, à l'époque de l'A. T. est chiffrée à 25 - 30.000 habitants et la population totale de la Palestine vers 750 ne devait pas excéder le million (p. 106). Le Code de l'Alliance (Ex., XX, 22-XXIII, 33) est la loi de la fédération des tribus qui pourrait se rattacher au pacte de Sichem (Jos., XXIV) (p. 222). On admirera aussi les leçons de critique littéraire et historique à propos des villes de refuge (valeur très ancienne de Jos., XX, 7 - 9*a*) (p. 248-9), des données de I Reg., IV, 7-19 sur l'administration salomonienne (p. 206 ss.) ou de Jos., XV, 21-62, XVIII, 25-28, XIX, 21-24 sur l'administration à l'époque de Josias (p. 209-210).

Ce livre, à l'écriture nette et à la présentation typographique aérée, satisfera le grand public, aussi bien que le bibliste. A tous deux il fera mieux comprendre le milieu vivant où la Parole de Dieu a été prononcée.

* *

12. — A. PARROT, conservateur en chef des Musées nationaux, continue la série des « *Cahiers d'archéologie biblique* », que l'*Ami* a toujours présentés avec intérêt (cf. *Ami*, 1957, p. 247-8). Comme le P. de Vaux ou le P. Vincent (dont on vient de fêter les 85 ans à Jérusalem), le P. fait vivre et parler les pierres antiques... *Le Musée du Louvre et la Bible* constitue le 9[e] cahier de la précieuse série [4]. Un voyage à Paris est plus facile qu'une expédition en Proche - Orient et le Louvre est si riche en monuments intéressant la Bible que P. se devait de nous les détailler, pour replacer « la Bible en son temps ». 75 reproductions sont données, presque toutes établies d'après les dessins originaux de P. Hamelin, plus 12 planches de photographies et même une répartition des monuments dans les salles.

On suit, pour la présentation, l'ordre historique. Un chapitre sur les origines nous explique, à travers la peinture de l'Investiture (Mari) plusieurs thèmes scripturaires, notamment celui du vase jaillissant dont Jo., VII, 38 constituerait une extraordinaire réminiscence. Les *téraphim* bibliques (Gen. XXXI, 35) sont évoqués par des figurines de Tello,

[2] Voir encore le compte rendu de l'auteur sur le livre de J. de Fraine, *L'aspect religieux de la royauté israélite* (*Ami*, 1955, p. 99-101), dans *Rev. biblique*, 1954, p. 586.

[3] Mais est-ce elle vraiment qui apparaît (sous le terme rare *shégal*) en ps. XLV, 10 ? (p. 182).

[4] In-8 de 166 p., 800 fr. — Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1957.

pour l'époque patriarcale. Le chapitre sur les Baals et Astartés est le plus riche de tous et fait bien saisir ce que fut la tentation d'idolâtrie pour Israël. Un bon commentaire du monument susien appelé *Sit Shamshi* (lever du soleil) qui représente le haut-lieu typique ; de la stèle de Mésa (cf. II Reg., III, 4-27) ; de l'inscription de Siloé (moulage au Louvre) qui fut gravée sous Ezéchias à l'occasion de la percée du tunnel d'eau sous la colline de l'Ophel. Les remarquables ivoires d'Arslan Tash, qui appartenaient sans doute au mobilier d'Hazaël, roi de Damas, nous évoquent les « lits d'ivoire » d'Am., VI, 4. Evidemment les monuments très classiques ne sont pas oubliés : code d'Hammourabi, *Kerubim* de Sargon, frise des archers de Suse. Ici encore on a besoin d'explications minutieuses : le dieu qui donne au roi Hammourabi la loi est Shamash : des flammes jaillissent de ses épaules et ses pieds sont posés sur des montagnes : quelle tentation de rapprocher la scène de celle du Sinaï (Ex., XIX) ! Une jarre-aux-manuscrits de Qumrân a été acquise par le Louvre : c'est l'occasion pour P. de redire qu'il n'a jamais accepté la thèse essénienne (cf. *Ami,* 1957 p. 584) ; mais il aura l'occasion de revenir sur la question, dans un des prochains cahiers.

A. GELIN.

LES PLANTES DE LA BIBLE

GRAMINEES

L'ORGE
(*Hordeum L.*)

Orge se dit en hébreu *seorâh,* au pluriel *seôrîm;* la moisson des orges se dit *qasîr seôrîm* et un pain d'orge *lehêm seôrîm.*

A la différence des blés, l'orge ne constitue botaniquement qu'une espèce unique, dont les différentes formes, réunies sous le nom de *Hordeum sativum* Jessen, ne sont que des variétés. Celles-ci se répartissent en deux groupes : les orges à deux rangs et les orges à six rangs. Les premières, dites « Paumelles », offrent un épi aplati à 2 rangs de grains et répondent au nom de *H. distichum* L. Les secondes (*H. hexastichum* L.), sont dites orges hexagonales ou carrées, et, quand deux de ces 6 rangs se confondent avec les autres de telle sorte que l'épi paraît quadrangulaire, « Escourgeons » (*H. vulgare* L.).

Les orges à 6 rangs sont originaires de l'Asie orientale et celles à 2 rangs de l'Asie occidentale : Syrie, Palestine Arabie, Iran, Arménie [1]. Mais, dès les temps néolithiques, on cultivait des orges à 6 rangs depuis le Turkestan et l'Egypte jusqu'à l'Europe centrale et septentrionale ; on hésite à affirmer qu'il en était de même des orges à 2 rangs. En tout cas, en Egypte, dès le temps de la III[e] dynastie (env. 2778-2723), on avait l'orge à 6 rangs et l'orge à 4 rangs (*H. tetrastichum* Kcke.), qui est un « Escourgeon » [2].

* *

Par la force des choses, les Hébreux connaissaient donc ces céréales bien avant que l'Ecriture en fasse mention dans l'*Exode*. Dans la *Genèse,* il n'était encore question que des Epeautres. Mais l'une des dernières plaies d'Egypte, la septième, fut l'anéantissement, par une grêle mêlée de feu, des champs d'orge et de lin : « Le lin et l'orge furent perdus, car l'orge était en épis et le lin en fleurs ; mais le *khittah* et l'autre épeautre ne le furent pas en raison de leur tardiveté » (Ex., IX, 31-32). Il est clair que la race d'orge cultivée en Egypte comptait parmi les hâtives, et elles ne manquent pas. Encore aujourd'hui d'ailleurs, « en Egypte, on sème l'orge à la fin de novembre pour faire la récolte à la fin de février » [3], tandis que les épeautres ne sont en épi, en Palestine, qu'en mai-juin [4].

L'orge à 2 rangs demande comme températures moyennes totales (pour arriver jusqu'à maturité !) un tiers de moins que celle exigée par les blés ; celle à 6 rangs est un peu plus exigeante ; or dans le texte de l'*Exode,* il ne s'agit pas de la maturité ! Il n'y a donc, dans le passage cité, rien de nature à faire suspecter le texte. On voit par ailleurs, à maintes reprises, que la moisson des orges précédait celle des blés (Ruth., I, 22 ; II, 23, etc.).

Plus difficile, et de beaucoup, que les épeautres sur le sol et sur le climat, ne supportant ni les terres arides ni les terres mouillées, l'orge est cependant, de toutes les céréales, celle qui résiste le mieux aux chaleurs et aux sécheresses des contrées tropicales [5]. C'est ce qui explique l'attachement des contrées chaudes à sa culture, bien que sa farine ne puisse donner qu'un pain de qualité inférieure ; ce qui explique aussi qu'on l'ait toujours consommée en grains, de préférence.

Sa récolte faisait date dans le cours de l'année et fournissait un point de repère chronologique : c'est au temps de la moisson des orges que Ruth et Noémi arrivent à Bethléem, que David livre les descendants de Saül aux Guibéonites, qui les pendent (II Sam., XXI, 9) ; c'est à la veille de la moisson des orges que l'un des héros de David bat les Philistins dans la vallée voisine d'Azéqa (I Chron., XI, 13-14), qu'Absalon fait mettre le feu au champ d'orge de Joab, voisin du sien (II Sam., XIV, 30).

C'est, qu'en effet, l'orge se cultivait en grand dans toute la Palestine et, au temps de David encore, par les princes eux-mêmes. Il en était de même en Transjordanie et l'on voit les gens de Guiléad apporter de l'orge à David en fuite (II Sam., XVII, 28). Salomon en fournissait aux ouvriers que lui prêtait Hiram (II Chron., II, 14); il en nourrissait sa cavalerie (I Reg., V, 8).

Mais ce n'était point un aliment réservé aux animaux ; l'orge entrait couramment dans l'alimen-

[1] El. Schiemann, *l. c.,* p. 77, 83, 88.

[2] Buschan, *Vorgesch. Botanik,* p. 36.
[3] Garola, *Céréales,* p. 640.
[4] Post ; *Flora,* t. II, p. 782.
[5] Garola, *l. c.,* p. 614.

tation humaine et sa destruction sur pied par les sauterelles (Joël, I, 11), sa place accaparée par l'ivraie de substitution (Job, XXXI, 40), son renchérissement subit et considérable (II Reg., VII, 1 et 16) prenaient des proportions de catastrophe.

Isaïe l'a encore vue cultivée à la manière mésopotamienne, espacée en lignes et plantée grain à grain (Is., XXVIII, 25). Ezéchiel la faisait entrer dans la composition de son pain symbolique, fait de *kittah* (engrain), orge, fèves, lentilles, mil à couscous et *koussemeth* (épeautre amidonnier) (Ez., IV, 9) ; il déplorait les menées des fausses prophétesses qui égaraient l'opinion « pour des poignées d'orge [en grains !] et des morceaux de pain » (Ez., XIII, 19) ; il continuait à l'admettre pour les offrandes dans son futur Temple idéal, à côté du blé : « Voici l'offrande que vous prélèverez : un sixième de boisseau par muid d'orge et un sixième de boisseau par muid de *kittah* » (Ez., XLV, 13), tout comme, dans les temps anciens l'orge avait constitué la matière de l'oblation de jalousie (Lév., XXVII, 16). On ne peut, après cela, s'étonner de voir, à la suite de la ruine de Jérusalem et de l'assassinat de Godolias, les dix pèlerins de Sichem, Silo et Samarie, rescapés du massacre perpétré par Ichmaël, fils de Néthanya, obtenir grâce contre la remise de leurs provisions cachées dans les champs : « *kittah*, orge, huile d'olives et miel » (Jér., XLI, 8).

* *

Comment s'employait l'orge dans l'alimentation humaine ? Sa farine jaunâtre, d'odeur et de saveur agréables, donne un pain lourd et « noir », qui durcit rapidement. En conséquence les pays où l'on s'en nourrissait, même dans les temps modernes (les Alpes, la Suisse), ou bien le cuisaient avant chaque repas, ou, s'ils voulaient le conserver, le cuisaient deux fois par an, puis le découpaient en tranches qu'on enfilait sur des cordes pour les faire sécher suspendues au-dessus du foyer [6]. De là vient que l'A. T. mentionne si rarement le pain — entendez les galettes — d'orge. On ne les voit figurer guère que dans le songe conté à Gédéon (Jud., VII, 13) et dans le cycle d'Elisée (II Reg., IV, 42) où il représente « du pain de prémices ».

La transition de la bouillie primitive au gruau et à la galette de gruau semble représentée au mieux par le passage de la Genèse, XVIII, 6, où Abraham, apercevant trois visiteurs vers l'entrée de sa tente, dit en hâte à Sara : « Prend vite trois boisseaux de gruau (*qemâk*) fin (*slêth*) [7], pétris-les et fais des galettes ».

Mais la forme sous laquelle se consommait habituellement l'orge était le grain grillé ou rôti, le *qâli* des Hébreux (Lév., II, 14 ; I Sam., XVII, 17 ; XXVI, 8 ; II Sam., XXVII, 28 ; Ruth, II, 14). Cette façon de consommer les grains alimentaires n'était nullement propre aux Sémites, mais générale chez beaucoup d'anciennes populations et elle a survécu jusqu'à des époques récentes dans beaucoup de pays. Les Bédouins des Moyenne et Basse Egypte, comme ceux de la Tripolitaine, des Oasis et de l'Arabie Pétrée, employaient, jusqu'au siècle dernier, le procédé du grillage des épis ou des grains pour se préparer des provisions de voyage ; ils en portaient des poignées à leur bouche comme d'autres une bouchée de pain [8]. A. Maurizio a réuni beaucoup d'exemples du recours habituel ou coutumier à l'alimentation de grains grillés. Dans les anciennes religions grecque et romaine, dans les anciennes civilisations américaines des Mayas et des Aztèques, en divers pays slaves, ailleurs encore, et en plein XVIII[e] siècle, on gardait la coutume de griller ou rôtir les grains. « Les hommes, dit le même auteur, ont toujours eu du goût pour les aliments grillés, et ceux-ci sont même devenus un besoin pour eux. C'est que le grillage accroît remarquablement le bon goût des grains, les rend plus faciles à digérer en transformant leur amidon en sucre et dextrine, et aussi en dissociant en partie les albuminoïdes » [9]. D'autres causes ont joué pour rendre presque universel le rôle alimentaire, dans les sociétés primitives, des grains grillés, telles l'absence, et souvent l'inutilité, de tout outillage ou mobilier, la facilité du transport et le peu d'encombrement en voyage, la nourriture toujours sous la main, etc. Tous ces avantages, les Hébreux du nomadisme n'ont pas manqué de les apprécier et ils n'y ont renoncé qu'incomplètement devenus sédentaires.

Une autre utilisation de l'orge dès les temps anciens était la préparation de la bière, pratiquée en Babylonie et en Egypte. Le plus ancien témoignage sur l'existence de cette boisson dans ces pays est celui d'Hécatée de Milet (500 av. J.-C.) rapporté dans Athénée [10] : « Les anciens habitants du pays des Pharaons, dit-il ont su obtenir une boisson avec de l'orge écrasée ». Les Egyptiens étaient effectivement de grands buveurs de bière et celle-ci, le *hâqi* des hiéroglyphes, était leur boisson nationale dans toutes les régions dépourvues de vignobles. L'industrie de la bière et sa consommation atteignait des proportions considérables, au témoignage des auteurs comme Diodore et Strabon et d'après les textes des papyrus. Dès le temps de l'Ancien Empire (avant 2242 av. J.-C.), les Egyptiens consommaient au moins quatre sortes de bière, dont une « brune »; sous le Nouvel Empire (1580-1090), donc à l'époque de l'Exode, ils importaient même des contrefaçons de bières étrangères, celle de Qodi par exemple [1]. Les Hébreux connaissaient donc parfaitement la bière et leur *cheqâr*,

[6] Al. de Haller (1782) : « Chez nos populations des Alpes, on cuisait une ou deux fois par an les pains d'orge, on les découpait en disques qu'on enfilait sur des cordes et qu'on suspendait au-dessus du foyer ». Cité dans Maurizio p. 504. Le même auteur cite un économiste suisse de la même époque, Malouin (1760), qui rappelle que « jadis on préparait ce pain en même temps que les mets de chaque repas et presque toujours on était obligé de le manger chaud. » C'étaient donc encore des galettes.

[7] Les deux mots *quemâk* et *slêth* signifient gruau, semoule. Gesenius, suivant en cela Dalman, précise bien, pour ce dernier mot : « non pas farine, mais semoule faite du cœur des grains ». D'autres (cf. Kittel, *Biblia Hebraica*), voient dans *sleth* une glose. De toute façon on ne peut traduire par « farine de pur froment » ou par « fleur de farine » sans trahir le texte.

[8] Buschan, *l. c.*, p. 38.

[9] A. Maurizio, *Hist. de l'alimentation végétale*, trad. fr., p. 356-357.

[10] Athénée, *Banquet*, x, 67.

[1] Maspéro, *Hist. Anc.*, t. I, p. 166 ; t. II, p. 285 ; — Hartwich, Menschl, *Genussmittel*, p. 700-711 ; — P. Montet, *Vie quotidienne en Egypte*, p. 90-91.

boisson enivrante interdite aux prêtres en fonction (Lév., x, 9) et aux Naziréens (Num., vi, 3 ; Jud., xiii, 4 et 14), était certainement obtenu en partant de l'orge, tout comme le *sikaru* assyrien, le *sikera* des Grecs et la cervoise, mais sans doute avec fréquente adjonction d'aromates, de fruits et de miel. Le *cheqâr* est fréquemment nommé à côté du vin, *iain*, par exemple à propos de la dîme annuelle (Deut., XIV, 26), comme objet des privations du séjour au désert. « Vous n'y avez pas mangé de pain, vous n'y avez bu ni vin ni *cheqâr* » (Deut., xxix, 5), ou encore dans la bouche d'Anne, femme d'Elcana, répondant au grand-prêtre Héli : « Je n'ai bu ni vin ni *cheqâr* » (I Sam., i, 15). Que les bières anciennes fussent facilement enivrantes, les textes des papyrus en fournissent des preuves surabondantes. On y voit très manifestement, comme le dit Buschan, que « dès les époques les plus anciennes, s'enivrer de bière était un usage très répandu chez les vieux et les jeunes, chez les grands et les humbles », désordres qui n'étaient pas étrangers non plus à Israël [2].

On ne peut donc s'étonner des interdictions signalées plus haut contre le *cheqâr*, ni que les prophètes en aient stigmatisé si souvent les abus, c'est-à-dire ce que nous appelons aujourd'hui l'alcoolisme. Tel Isaïe, dans sa parabole de la vigne (Is., v, 11 et 22) :

Malheur à ceux qui courent dès le matin après le *cheqâr*
et qui, le soir, s'attardent échauffés par le vin !
Malheur aux héros des beuveries de vin
et aux vaillants du *cheqâr* aromatisé !

C'est Isaïe encore qui dénonce les prêtres et les prophètes de Samarie « égarés par le vin et par le *cheqâr* » (Is., xxviii, 7) ; c'est Michée qui représente le peuple juif demandant à ses prophètes, non la vérité, mais « un vin et un *cheqâr* mensongers » (Mich., ii, 11). Aussi les Proverbes s'élèvent-ils contre « quiconque s'adonne au vin et au *cheqâr* : le vin est arrogance et le *cheqâr* insolence » (Prov., xx, i), et le sage ismaélite Lemuel, roi de Massa, déclare-t-il sentencieusement (Prov., xxx, 4) :

Il ne convient pas aux rois de boire du vin
ni aux princes d'aimer le *cheqâr* ;

une seule exception :

Donnez du *cheqâr* à qui va mourir
et du vin à ceux dont le cœur est plein d'amertume.
(Prov., xxxi, 6).

* *

Inconnus des Israélites comme des Egyptiens, le seigle [3] et l'avoine ne figurent pas dans la Bible.

P. F.

[2] Buschan, *l. c.*, p. 43.

[3] Le seigle est mentionné pour la première fois par Pline, *Hist. nat.*, LXVIII, 140-141. L'avoine ne fut cultivée que beaucoup plus tard.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Comment interpréter la parabole de l' « économe infidèle » ?

Q. — A-t-on trouvé, enfin, une interprétation satisfaisante pour la parabole de l'économe infidèle ? Faut-il la considérer comme une parabole : sur la richesse ? sur la miséricorde à l'adresse des Pharisiens ? Dom Dupont (*Les Béatitudes*, p. 198, note) renvoie à un nombre considérable d'ouvrages récents ; dans un article du *Messager du S.-C.* (1953, p. 218), le P. Sèbe se réfère à Maldonat pour lire une leçon de miséricorde; l'interprétation est-elle libre ?

R. — Plutôt que d' « *économe infidèle* », parlons plus justement d'*intendant astucieux*. L'interprétation la meilleure de cette parabole me paraît être celle-ci, *au moins dans son contexte actuel* en Luc, xvi.

a) La parabole, ℣. 1-8*a* : — Un intendant a volé son maître ; il le vole une dernière fois pour se faire des amis qui le recevront chez eux. Noter que sa conduite est qualifiée de malhonnête (℣. 8*a*) et n'est pas donnée en exemple. Un trait seulement sera retenu dans l'application parabolique, l'habileté de l'intendant à pourvoir à son avenir. D'autres paraboles tirent de même un enseignement d'une histoire malédifiante : l'ami qui n'aime pas être dérangé (Luc, xi, 5-8), le juge inique (xviii, 1-8).

b) L'application. Dans son contexte actuel, la parabole reçoit une double application.

1° Application générale, ℣. 8*b*. Elle oppose « les fils de ce monde-ci », expression sémitique pour désigner les hommes qui ont opté pour ce monde dominé par le péché et dont Satan est le prince, et « les fils de lumière », hommes qui se préparent au « monde-à-venir », au Royaume de Dieu et de son Messie, et qui sont qualifiés d'avance par la « lumière », privilège eschatologique des élus. « Les fils de ce monde-ci sont plus avisés avec leurs semblables (littéralement : avec leurs générations, c'est-à-dire dans les affaires de ce monde qu'ils traitent entre eux) que les fils de lumière. » La conduite des premiers n'est pas justifiée ; au contraire, Jésus déclare leur appartenance au monde du péché. Mais les seconds sont invités à se montrer au moins aussi avisés, prévoyants, actifs pour le monde à venir et pour Dieu que l'intendant l'a été pour ses fins mauvaises.

2° Application plus précise à l'usage de l'argent, ℣. 9. — Cette application utilise un autre trait de la parabole : l'intendant s'est fait des amis qui l'accueillent. Jésus ne craint pas de qualifier l'argent, en général, de malhonnête (tant il est l'occasion, ou le fruit, de malhonnêtetés). Aussi le meilleur emploi que « les fils de lumière » peuvent en faire, consiste à s'acquérir des amis qui les reçoivent dans « les tentes éternelles », c'est-à-dire dans le monde à venir (quand l'argent viendra à manquer, c'est-à-dire quand ce monde-ci passera et

que tout l'argent du monde ne servira de rien pour nous introduire dans le Royaume de Dieu). Il faut, dans l'usage de l'argent, nous soucier de notre avenir dans le Royaume de Dieu, agir en sorte d'y être accueilli.

La manière nous est précisée en d'autres textes rapportés par S. Luc : ne pas imiter le riche qui thésaurise pour lui-même au lieu de s'enrichir pour Dieu (XII, 16-21), ni le riche qui, ne sachant secourir le pauvre Lazare, n'a pas pris les moyens de se faire accueillir « dans le sein d'Abraham » (XVI, 19-31). Une sentence propre à S. Luc (comparer Mt., VI, 20-21), éclaire tous ces textes : « Vendez vos biens et *donnez-les en aumônes* ; faites-vous des bourses qui ne s'usent pas, un trésor qui ne vous fera pas défaut dans les cieux... » (XII, 33). La grande habileté des fils de lumière dans l'usage des richesses, c'est de s'en dépouiller au profit des pauvres.

Cette application de la parabole à l'emploi de l'argent au ℣. 9 s'harmonise bien au contexte : elle est suivie de sentences sur le même thème (℣℣. 10-12, puis 13) et d'un reproche adressé aux Pharisiens qui, selon S. Luc, « aimaient l'argent » (℣℣. 14-15).

J. D.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

La Collection SOURCES CHRETIENNES

Avec le 50e volume, analysé ci-dessous, la collection « Sources chrétiennes », lancée en 1942 par les RR. PP. H. de Lubac et V. Fontoynont, S. J., apparaît comme une œuvre du plus grand intérêt. Elle donne accès à ces trésors de doctrine, de vie spirituelle, de richesses culturelles que constituent les écrits des Pères de l'Eglise.

A l'origine elle voulait se limiter à l'antiquité *grecque* chrétienne. Mais comment séparer se qu'unit l'Eglise ? Il fallut aborder le monde *latin* chrétien. Et pour mieux comprendre le mouvement doctrinal, spirituel et pastoral on dut projeter aussi une publication de textes religieux *non-chrétiens*.

Parmi les divers points de vue et méthodes que l'on pouvait se proposer, les Directeurs de la Collection ont finalement décidé de s'en tenir aux règles suivantes : 1° Présenter le texte original, latin ou grec, soigneusement révisé d'après les manuscrits, ou renouvelé ; — 2° donner une traduction exacte et aussi littéraire que possible ; — 3° ajouter au texte et à la traduction, les introduction, notes et index indispensables pour une claire intelligence de l'œuvre et de sa place dans le courant patristique. Le tout, dans un grand souci scientifique et religieux.

Le champ est vaste, les textes patristiques n'ont pas tous fait l'objet d'éditions critiques. certains sont encore inédits. Mais l'équipe rédactionnelle a su faire preuve de maîtrise et s'adjoindre des collaborateurs de qualité. On pourra se faire une idée plus précise du chemin parcouru et des desseins d'avenir, en parcourant l'article très documenté du R. P. Cl. Mondésert, S. J. dans les *Recherches de science religieuse* (n° 1, janvier-mars 1958). Souhaitons au très dévoué et compétent Secrétaire de voir l'Œuvre se développer sans encombres, pour permettre aux prêtres et aux chercheurs un contact de plus en plus étroit et fructueux avec tous ces témoins de la Tradition que sont les Pères et écrivains chrétiens.

* *

S. Jean CHRYSOSTOME. — **Huit catéchèses baptismales inédites.** Introduction, Texte critique, Traduction et Notes de A. WENGER, A. A. — In-8 de 282 p. dont 152 doubles, 1.650 f. — Paris, Editions du Cerf, 1957.

La collection *Sources Chrétiennes* en est à son cinquantième volume. Elle peut s'enorgueillir de ce résultat, car elle est seule à l'avoir obtenu de nos jours dans notre pays. Encore l'a-t-elle acquis en moins de 15 ans, ce qui est un record. Elle n'a point perdu le souffle pour autant ; non seulement le rythme des publications se maintient, il aurait tendance à s'accélérer depuis quelques mois. Quant à la qualité de la production, on en jugera par le présent ouvrage. Il méritait plus que n'importe lequel d'être choisi exprès comme cinquantième volume ; annoncé par un article, il était impatiemment attendu des initiés, d'un Dölger notamment ; c'est tout dire.

Peut-être nombre de lecteurs de l'*Ami du Clergé* seront-ils étonnés que cet ouvrage soit signé A. Wenger. Ils connaissent bien le R. P., mais au titre de rédacteur en chef de *La Croix*. Beaucoup ignorent sans doute que ce journaliste, avant de le devenir par obéissance, était un savant, qu'il le demeure, qu'il est toujours professeur titulaire de théologie orientale aux Facultés catholiques de Lyon. Il était même en chemin pour faire une carrière scientifique des plus remarquables. Déjà plusieurs inédits ornaient sa thèse de doctorat, soutenue devant la même Faculté de théologie : *L'Assomption de la T. S. Vierge dans la Tradition byzantine du VIe au Xe siècle*, Paris, 1955. Mais qu'est-ce que cela auprès des révélations dont il nous offre aujourd'hui les prémices ?

De fait, il s'agirait cette fois et d'un lot de catéchèses baptismales de saint Jean Chrysostome, et de tout un lot d'homélies byzantines du même saint Jean Chrysostome, de Sévérien de Gabala, de Proklos de Constantinople, de Hésychios de Jérusalem, etc. Pour ce qui est de Chrysostome, le bénéfice serait très grand, car, outre une douzaine d'homélies inconnues, le Père Wenger serait capable d'éditer tout de suite un complément notable à une collection que Montfaucon avait découverte (et appelée des *Onze Homélies nouvelles* ; cf. p. 15-21), mais incomplète (il y aurait en réalité quinze homélies en tout). Le R. P. édite d'autre part dans ce cinquantième volume huit homélies baptismales, dont une seule pouvait être atteinte jusqu'ici, la troisième ; il nous révèle ainsi Chrysostome catéchiste. Nous le connaissions très mal auparavant sous cet angle particulier, en Occident tout au moins.

Il ressort, en effet, des explications que donne le P. (p. 22 sq.), que nous pourrions maintenant atteindre plus ou moins trois collections de catéchèses qui doivent remonter authentiquement au célèbre orateur :

une 1re collection, dont la pièce initiale est publiée depuis longtemps (*P. G.* 49, col. 223-232), et que A. Papadopoulos-Kérameus a complétée dans un volume à peu près introuvable dans nos pays (mais non pas à l'Institut d'Etudes byzantines des PP. Assomptionnistes à Paris, si riche dans cet ordre) ; à quoi il faudrait sans doute ajouter cinq homélies sur l'Inscription des Actes des Apôtres (dont quatre se lisent dans *P. G.* 51, col. 65-112) ;

une 2e collection (dont il subsiste une seule pièce, la 2e de cette série ; *P. G.* 49, col. 231-240) ;

une 3e collection, enfin, celle que le flair du Père Wenger lui a fait remarquer au monastère de Stavronikita, à l'Athos, qu'après bien des difficultés et atermoiements, il a pu filmer sur place, et dont il nous

offre ici le texte, un texte à peu près entièrement inédit. Cette dernière collection est pour le moment la seule que nous puissions mettre intégralement au compte de saint Jean Chrysostome. Elle mérite d'être entre les mains de tous les prêtres qui de nos jours sont préoccupés d'apostolat. Ils veulent agir sur notre monde à moitié paganisé. Le monde auquel avait affaire le grand orateur, n'était point paganisé de la même façon : il n'était pas laïcisé. Etait-il davantage chrétien, plus profondément ? On peut se poser la question.

N'imaginons pas, de fait, que ces nouvelles catéchèses soient capables d'affrioler les seuls historiens et amateurs de liturgie antique. Elles les intéresseront sans aucun doute. Le P. Wenger a même pris la peine de leur préparer la besogne dans son Introduction (voir surtout p. 66-104), en y joignant copie de documents inédits par endroits, lesquels seront spécialement bienvenus, comme ces catéchèses elles-mêmes qu'il verse aux débats. L'ensemble cependant n'apportera pas dans cet ordre de la liturgie ancienne autant que les spécialistes ont pu espérer, pour ce motif entre autres que ces catéchèses sont d'un type plutôt inattendu. Catéchèses, oui, en tant qu'elles sont adressées à des néophytes qui se préparent au baptême (les deux premières) et qui viennent de le recevoir (les six autres) ; nullement explication d'un symbole de foi et pas davantage explication détaillée de tous les « mystères » chrétiens auxquels les nouveaux baptisés ont participé. Les catéchèses jusqu'alors connues d'un saint Cyrille de Jérusalem, d'un saint Ambroise, d'un Théodore de Mopsueste, pouvaient nous donner à croire qu'elles correspondaient à un schéma absolument commun, voire universel, en dépit de leurs singularités propres. Chrysostome vient nous révéler qu'il n'en est rien. Aucun symbole, précisons-le, n'est mis en cause comme tel ; aucune allusion même n'intervient en termes nets, à une *redditio symboli* quelconque. Il semblerait plutôt — le P. Wenger l'envisage (p. 95-96, mais avec tendance à passer outre) et en cela il doit avoir raison — que le baptême était donné à Antioche en ce temps-là, et peut-être à Constantinople, sur interrogations relatives à la foi posées au candidat au baptême et sur simple réponse fournie par lui : *Je crois.* Le fait pourrait expliquer que la préparation au baptême comportait dans ces églises fort peu de catéchèses proprement dites, deux ou trois, semble-t-il, suivant les cas. Il y avait néanmoins pour les futurs baptisés, outre l'obligation d'assister avec les fidèles à de fréquentes prédications, celle de se soumettre à toute un série d'exorcismes. C'est à préparer ces exorcismes que les catéchèses prébaptismales étaient spécialement destinées, ainsi qu'à l'acte important, qui était requis alors de la renonciation à Satan et de l'adhésion au Christ. C'est sur le sens de ces cérémonies, sur celui des cérémonies du baptême proprement dit, sur l'engagement qu'elles comportaient, que l'orateur met l'accent dans les deux catéchèses prébaptismales que nous lisons dans le présent cycle.

Dans ce cycle précisément, il n'y a que deux catéchèses préparatoires au baptême. Les six autres se sont échelonnées depuis Pâques jusqu'à la fin de la semaine pascale ; car le baptême donnait lieu à sept jours de fête, comme le mariage. Ces six catéchèses postbaptismales nous éloignent, nous l'avons déjà donné à entendre, du type des cinq homélies mystagogiques de la série éditée sous le nom de saint Cyrille de Jérusalem, et des six dernières homélies de la collection de Théodore de Mopsueste. Chrysostome ne revient pas après coup sur la messe et la communion auxquelles les nouveaux baptisés ont participé. Il traite de la vie chrétienne, de ses exigences, de tout ce que lui, évêque, il attend de ceux qu'il vient d'enfanter à cette vie chrétienne. A ces nouveau-nés il parle avec tout son cœur, en toute confiance, mais avec tristesse aussi, le cas échéant. N'a-t-il pas eu la douleur d'en voir plusieurs, certain jour, s'en aller au spectacle plutôt que de venir à l'église avec leurs collègues ? Déjà ! Comme ils étaient loin de la conversion totale désirée ! Jean n'hésitera pas, lui qui se livre peu, à émouvoir ceux qui sont présents par des confidences personnelles, sur son propre baptême, sur les fruits insuffisants qu'il en a retirés.

L'homélie dans laquelle il se porte à ces dernières confidences (n° 111 dans la série ici éditée), était la seule qui fût connue jusqu'ici. Connue depuis toujours, serait-on tenté de dire. Mais chez nous elle l'était uniquement en latin, parce que traduite par le pélagien Anien de Céléda à des fin de polémique, et discutée à ces fins par saint Augustin en personne, avec référence au grec, pour ce qui regarde l'évêque d'Hippone; elle est même entrée partiellement au bréviaire dans cette traduction d'Anien. Nous en pourrons désormais atteindre aisément le texte original, sans avoir besoin de recourir à l'édition de Papadopoulos-Kérameus qui la donnait également dans cette langue (parce que celui-ci l'avait trouvée dans la série qu'il éditait ; ce qui pose un problème quant à la série à laquelle l'homélie appartenait à l'origine). Cette situation ne dispensera pas de lire le latin à côté du grec pour ladite homélie. La traduction d'Anien est un témoin important pour les luttes entre Occidentaux au sujet de la grâce. Elle est aussi un témoin important pour l'état du grec qu'avait devant les yeux le traducteur pélagien. Il se pourrait, en effet, qu'il ait existé diverses recensions de l'homélie en grec (cf. les notes du P. Wenger pour cette homélie troisième, dont il donne grec et latin à la suite, sans prétendre toutefois fournir une édition critique du texte d'Anien).

Cette hypothèse, que notre homélie aurait circulé en plusieurs recensions, permet de poser la question : Comment le texte de ces catéchèses nous est-il parvenu ? Par suite d'une publication par l'auteur lui-même, ou bien à partir de tachygraphies prises à l'audition, comme on le suppose pour Cyrille de Jérusalem ? Y aurait-il eu, d'aventure, divers tachygraphes en fonction le même jour ? D'où les divergences, relativement rares, qu'on constate ici ou là dans nos témoins manuscrits. Ou bien Chrysostome aurait-il traité plusieurs années de suite le même sujet dans ses homélies postbaptismales, ce qui l'aurait amené à des redites par rencontre des mêmes thèmes ? On constate précisément des doublets de cette espèce dans son œuvre oratoire, en dehors même des catéchèses (cf. les notes du R. P. dans son édition, et de façon plus particulière les rapprochements qu'il a enregistrés (p. 49-59). Quoi qu'il en soit, l'homéliste se montre ici extrêmement spontané ; il se laisse plus d'une fois entraîner à des digressions ; il lui arrive même d'oublier ce qu'il voulait dire ; il y revient plus tard, fût-ce dans un discours suivant. En toute hypothèse nous avons un Chrysostome de premier jet, une vraie leçon de catéchisme suivant le mode antique, leçon enregistrée sur le vif. Qui n'y prendrait intérêt ?

Devant ces trésors à utiliser, les prêtres dans le ministère n'ont aucunement à redouter le grec de l'auteur; une traduction française court, à leur usage tout le long de ce grec. La traduction est aussi limpide qu'elle peut l'être, vu les difficultés d'interprétation que présente par endroits l'original. Le P. Wenger cherche d'ailleurs à éclairer cet original par toute sorte de comparaisons qu'il institue avec les passages parallèles par lui décelés soit dans l'œuvre de Chrysostome, soit même ailleurs. Ces comparaisons, il est vrai, ne vont pas sans soulever elles-mêmes des problèmes par moment. Ainsi le Père s'étonne-t-il de ne point trouver, dans nos homélies, d'allusions à la collation du Saint-Esprit dans ce que nous appelons aujourd'hui Confirmation. Il est trop vrai que dans le texte ici récupéré nous ne percevons aucune allusion de cette espèce. Mais n'y a-t-il pas des obscurités du même genre jusque dans les catéchèses mystagogiques mises au compte de

saint Cyrille de Jérusalem ? Or, dans ces catéchèses-ci, le catéchiste prétend bien expliquer à ses néophytes tous les mystères au complet qu'ils ont reçus. Tel n'est point le cas pour Chrysostome dans le présent lot.

En réalité, ce nouveau lot de catéchèses nous apporte son contingent de problèmes à résoudre, comme l'ont fait ceux qui précédemment ont été livrés à la curiosité des historiens, liturgistes et théologiens. A ceux-ci de s'exercer sur ces textes pour en tirer le maximum, maintenant qu'ils en disposent. Soyons reconnaissants à notre temps, qui dans cet ordre a fait des découvertes importantes (notamment par la restitution du *De sacramentis* à saint Ambroise), et qui de plus en plus nous munit de documents originaux, chose capitale. Soyons en particulier reconnaissants au P. Wenger de nous livrer ceux-ci, que personne n'attendait (pas plus que certaine catéchèse à mettre au compte de Proklos de Constantinople, qu'il a découverte également et qu'il annonce). Sa publication arrive comme celle de Mingana, jadis pour les catéchèses de Théodore de Mopsueste. avec cette différence, en sa faveur, qu'il nous procure lui le grec authentique, non une simple traduction. Puisse le R. P. obtenir les loisirs nécessaires pour mettre au point l'édition des autres textes qu'il a déjà recueillis chez Chrysostome et chez tant d'autres. La science catholique tout entière y est intéressée, ainsi que le service des âmes, de la théologie et de l'Eglise.

G. JOUASSARD.

M. SPANNEUT. — **Le Stoïcisme des Pères de l'Eglise, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie.** — In-8 de 478 p. — Paris, Editions du Seuil, 1957.

Dans cette thèse de doctorat ès-lettres, M. l'abbé Spanneut. professeur au Petit Séminaire d'Hazebrouck, maintenant aux Facultés catholiques de Lille, a voulu rechercher quelle influence le stoïcisme aurait exercée sur les Pères de l'Eglise. En quoi il a été fort bien inspiré ; le sujet, il le constate. est neuf pour une très large part. Or ce sujet est important. surtout si l'on devait admettre ce à quoi l'auteur aboutit en conclusion, savoir que jusque vers 230 les Pères seraient passés par une phase d'influence stoïcienne, avant que lui succède cette phase d'influence platonicienne dont tout le monde parle pour eux.

Ce n'est pas, en effet, l'ensemble de la tradition patristique qui est étudiée dans ce volume, mais Clément Romain et les Pères du second siècle, auxquels sont adjoints Clément d'Alexandrie et Hippolyte, Tertullien et Minucius Felix, Bardesane, Hermias et *l'Epître à Diognète*, voire saint Cyprien, Novatien et les *Constitutions Apostoliques*. Par contre Origène est exclu, bien que la première partie de son activité littéraire prenne fin en 230 justement : il a été plus marqué que Clément par le platonisme que par le stoïcisme.

Les écrivains ainsi visés ont-ils vraiment connu la *Stoa* et comment en sont-ils les témoins, se demande d'abord M. Spanneut. Sa réponse est nuancée. En général, estime-t-il, les Pères en question ont fait leurs classes ; ils ont du stoïcisme ancien une image figée, comme on l'avait normalement alors ; ils ont eu contact d'autre part avec le « stoïcisme vécu et populaire » de leur temps. Ce sont donc personnages à entendre pour se faire une idée du système tel qu'il apparaissait à ce moment-là. En cours d'ouvrage (voir en particulier p. 107-111 et 261-266) seront fournies pour tel ou tel d'entre eux des preuves spécialement impressionnantes de certaines de ces assertions.

Ce premier problème était à examiner. Ce n'est pas celui qui arrêtera le plus le théologien d'aujourd'hui, mais la suite de la thèse. Elle se déroule comme une sorte d'affrontement dans l'ordre doctrinal entre Stoïciens et Pères de l'Eglise sur l'homme, sur Dieu et sur le monde.

Sur l'homme, et ce sont les problèmes d'anthropologie qui seront mis en cause ; ils sont très délicats : composé humain, génération et hérédité, connaissance, vie morale.

Sur Dieu : son existence, et preuves de cette existence, nature de Dieu, le *logos* en soi, en Dieu et dans le monde, Dieu et le monde, la Providence, le *pneuma*, le *logos* raison du monde.

Dans une dernière partie, nous revenons au monde, mais pour le considérer plutôt en lui-même cette fois : sa constitution, son évolution, la conflagration finale, téléologie, conception optimiste du monde, unité de ce monde.

Cette simple énumération des principaux points abordés manifestera quelles richesses offre une telle étude.

Chacune de solutions proposées sera-t-elle jugée comme définitive par les connaisseurs ? C'est douteux, vu la matière et les difficultés qu'elle présente. Le théologien catholique se demandera en particulier, dans chaque cas, quelle part revient, pour les concepts utilisés par les Pères, au milieu philosophique dans lequel ceux-ci ont évolué, et à la formation proprement chrétienne qu'ils ont reçue par ailleurs. Il se peut qu'il y ait eu rencontre des deux. M. Spanneut n'est pas sans l'envisager ; plus d'une fois il s'essaye, qui mieux est, à faire le point, notamment dans ses conclusions, qu'il multiplie, à juste titre, en fin d'exposé. Pour finir, il admet que les Pères qu'il a eus en vue, auraient été particulièrement sensibles à l'influence stoïcienne pour leur anthropologie, moins, quoique de façon encore assez forte, pour ce qui est de leurs concepts sur le monde. Relativement à Dieu l'action aurait été beaucoup plus faible au contraire. Cet essai de dosage est méritoire ; mais il vaut d'abord d'après ce que valent les multiples analyses desquelles il procède. Or nous avons dit que celles-ci exigent vérification par les spécialistes. En toute hypothèse il restera au compte de l'auteur : 1° d'avoir posé nettement le problème ; 2° d'avoir rassemblé à l'occasion de ce problème une documentation considérable, avec tables minutieuses de surcroît. Dans l'ensemble le bénéfice est très grand, étant donné que, sauf pour ce qui regarde la morale, nous n'avions rien de tel jusqu'ici. M. Spanneut s'excuse gentiment des insuffisances de son travail, arguant des conditions plus que précaires dans lesquelles il a dû l'élaborer. Nous admirons plutôt qu'il ait pu nous donner ce qu'il donne. Aussi bien M. le professeur Marrou a-t-il apprécié ce travail au point de l'imprimer comme volume de tête de sa nouvelle collection des *Patristica Sorbonensia*. C'est dire qu'il y a reconnu une thèse de valeur, et la Sorbonne avec lui. De quoi nous féliciterons nous-mêmes et la Sorbonne et l'auteur, sans oublier les maîtres de la Faculté de théologie de Lille qui ont eu le mérite de former à la base un tel disciple.

G. J.

Jesus SOLANO, S. J. — **Textos Eucaristicos Primitivos.** T. I. « Hasta fines del siglo IV ». T. II. « Hasta el fin de la époco patristica (s. VII-VIII) » — 2 vol. reliés de XXX-755 p. et XX-1010 p. (13 ×20). Prix 75 et 85 pesetas. — Madrid, La Editorial Catolica, S. A. Alfonso XI, 4, 1952 et 1954.

Cet ouvrage en 2 vol. portent les n°s 88 et 118 de la célèbre *Biblioteca de Autores Cristianos* ; commencée en 1944, dans le but d'offrir au catholique espagnol « les instruments essentiels pour sa formation intellectuelle, présentés dans des ouvrages denses. bien édités et à bon marché, qui puissent former une bibliothèque bien organisée et complète — sous les auspices et la direction de l'Université Pontificale de Salamanque. » Tous les grands classiques de la culture catholique paraissent successivement, y compris ceux qui, ayant été écrit dans une autre langue, sont traduits en castillan: tels, par exemple, saint Augustin, saint Thomas, saint

Bonaventure, les Pères Apostoliques, etc. A ces « éditions bilingues » appartiennent les deux volumes que nous avons sous les yeux : ils donnent, suivant les cas, le texte grec ou le texte latin primitif, au-dessous du texte espagnol.

Il ne s'agit pas d'une anthologie qui réunirait quelques morceaux choisis de l'âge patristique, mais d'un recueil aussi complet que possible des textes bibliques et patristiques relatifs, non à la liturgie, mais au *dogme* et à la *théologie* de l'Eucharistie. La fin de l'âge patristique est délimité, pour l'Occident, à la mort de saint Isidore de Séville (636), pour l'Orient à la mort de saint Jean Damascène (749). Les Pères syriaques (par exemple saint Ephrem, saint Aphraate) sont cités dans leurs traductions latine et espagnole. Les apocryphes et les hérétiques ne sont pas admis, sauf quelques exceptions en faveur d'auteurs tels que Tertullien, Origène, Théodore de Mopsueste. Dans cette littérature patristique sont comptés non seulement les Pères proprement dits, mais aussi les « écrivains ecclésiastiques » de la même époque. On indique à quelles éditions critiques sont empruntés les textes originaux (sur ce point, il pourrait y avoir quelques améliorations). Certaines attestations, jugées intéressantes bien qu'appartenant à des ouvrages anonymes ou pseudépigraphes, ont été placés en appendice. Des notes assez nombreuses accompagnent ces textes.

Un tel travail dépasse les possibilités d'un érudit isolé. En fait, c'est une œuvre faite en collaboration. L'auteur est professeur de théologie à la faculté de Oña (Burgos). Aidé par ses étudiants, il a préparé cette édition à l'occasion du 35ᵉ Congrès eucharistique de Barcelone, qui coïncidait avec le 33ᵉ anniversaire de la consécration officielle de l'Espagne au Sacré-Cœur de Jésus.

Ce genre de recueils ne se prête pas à l'analyse détaillée, pas plus qu'un dictionnaire ou un Denzinger. On ne les lit pas page après page ; on les garde à portée de la main et on les consulte. Dans ce but, l'auteur y a joint des Index (scripturaire, bibliographique, alphabétique) à la fin de chaque volume, ceux du tome II rassemblant tout ce qui regarde l'ouvrage entier. La table des matières qui donne un coup d'œil d'ensemble sur le plan et le contenu des volumes, se trouve en tête de chacun d'eux. Il y a même une table des gravures, du moins pour le tome II, où l'on en compte 39.

Ce beau travail, très bien édité sur papier fin, mais résistant, fait honneur à la science théologique espagnole ainsi qu'à l'habileté technique et au bon goût des éditeurs.

DICTIONNAIRE DE BIOGRAPHIE FRANÇAISE. — Fasc. XLV, « Charles-Chateaumartin ». — Paris, Letouzey, 1957.

Parmi les centaines de notices du nouveau fascicule, certaines intéressent spécialement l'histoire religieuse, entre autres, celles de S. *Charles* Garnier († 1649, martyr au Canada), du Bx J. H. *Chastan* († 1839, martyr en Corée), de *Charles* de Blois († 1364), objet d'un culte en Bretagne et à Blois avec l'approbation de Rome ; du cardinal *Charost* († 1930), archev. de Rennes, de Mgr *Chassagnon* († 1940), évêque d'Autun, de Mᵐᵉ de *Charmoisy*, destinataire de l' « Introduction à la Vie dévote ».

Le gros morceau est constitué par une soixantaine de *Charles*, dont les dix rois, qui, de *Charles* le Chauve († 877), à *Charles* X († 1836), ont régné sur la France ; leurs notices, riches d'un millénaire, intéressent aussi l'histoire religieuse ; de même celle de *Charles* Martel († 741), le vainqueur de Poitiers. La cinquantaine d'autres personnages du nom sont princes, comme *Charles* le Téméraire, ou érudit, physicien, voire dompteur ; signalons Mᵐᵉ *Charles*, l'Elvire de Lamartine.

Le fait que les notices des 11 *Charvet* couvrent moins de trois colonnes, que l'on compte 38 notices de *Charpentier*, dont les deux éminents musiciens (Gustave, † 1956 ; Marc-Antoine, † 1704), 15 de *Charrier*, de *Chastellux*, 12 de *Charton*, de *Chasteigner*, 10 de *Chateaubriand*, dont l'illustre écrivain François-René († 1848) fait soupçonner la quantité de renseignements offerts au lecteur. Cet autre fait qu'Alain *Chartier*, poète de la fin du Moyen Age, *Chasles* († 1880), « l'empereur de la géométrie », *P. Chassaigne-Goyon* († 1936), homme politique, trouvent place aussi bien que A. *Chassepot* († 1905), inventeur du célèbre fusil, Th. *Chassériau* († 1856), peintre à la fois classique et romantique, manifeste la variété de ces renseignements. La qualité est bonne, mais, une fois de plus, on peut regretter que l'équipe des rédacteurs ne possède pas assez de spécialistes, ce qui nous vaut, par ex., une notice de Marc-Antoine *Charpentier* (col. 641-642), dont l'élément musical est un peu terne, celle de *Charles le Chauve*, dont la bibliographie s'arrête en 1947, et ignore le *Recueil des Actes* de ce prince, dont le t. III a paru en 1955.

André D. TOLEDANO. — L'Anglicanisme. — In-8, Coll. « Je sais, Je crois », 138 p., 300 fr. — Paris, Fayard, 1957.

Le petit volume plein de choses de M. T. devait se limiter exactement à l'anglicanisme, et il ne faudra pas y chercher même la mention des nombreuses sectes qui ont vu le jour en Angleterre, depuis la Réforme du XVIᵉ siècle.

Ce qui nous a paru le plus neuf et le plus intéressant dans cet ouvrage, c'est la deuxième Partie, intitulée : *Présent*, ce qui veut dire état présent de l'anglicanisme. Tous les chapitres qui composent cette partie : Organisation et Administration, — Hiérarchie, — Clergé et Paroisse, — Rites et Liturgie, Théologie, Prayer Book et Droit canon, — Eglise et Etat, — L'Anglicanisme au travail, Enseignement, Activité sociale, Missions, — Finances anglicanes, — Une « mère d'Eglises », — Anglicanisme et Œcuménisme, — sont bourrés de renseignements précis et peu connus de nous.

Par exemple, nous ne nous doutions guère que « les richesses de l'Eglise établie relèvent de la légende », si bien que l'Eglise anglicane peut être appelée « une Eglise pauvre ». Nous ne savions peut-être pas non plus que l'Eglise anglicane compte, à travers le monde, 325 diocèses, dont 69 seulement situées dans les îles Britanniques. Il s'est donc produit, en Amérique et dans les ex-colonies anglaises, une prolifération énorme de l'anglicanisme. Les Conférences dites de « Lambeth » — le palais épiscopal de Londres — réunirent, en 1930, 308 évêques, et en 1948, 329 !

L'auteur ne cache pas cependant que sous ces apparences imposantes, il y a bien des faiblesses, et notamment une « cacophonie » extrême de doctrines. Le mot est de nous. M. T., lui dit, : « incohérence doctrinale ». Les Anglais se méfient — bien à tort, selon nous, — de la logique et de la cohérence ! C'est leur faiblesse.

Dans le petit livre de M. T., nous aurions quelque peine à admettre certaines assertions, qui se trouvent dans la première partie. Parlant des « Trente-Neuf Articles » — et non Trente-Six, comme il est imprimé en haut de la p. 40 — il assure qu'il n'est pas fait mention de la doctrine de la Prédestination : « aucune allusion », nous dit-on ! Est-ce moi qui me trompe ? Il me semble que tout l'article 17, dans les 39 articles, est au contraire consacré à la Prédestination et à l'Election, et cet article est l'un des plus longs de tous. — L'auteur dit encore, même page, que sur la question de la Présence réelle, — c'est l'article 28 — la prise de position n'est pas nettement hostile. Il aurait cependant été bon de signaler que la transsubstantiation

est niée, que la manière de manger et de boire est « divine et spirituelle », ce qui sent le calvinisme et a été condamné au concile de Trente.

Malgré ces quelques réserves, livre instructif et agréable.

Chanoine P. BERAUD. — **Bagnols-sur-Cèze en Languedoc.** « De la pierre polie à l'atome désintégré ». — In-8 de 298 p. — Avignon, Aubanel père.

Le sous-titre de cet intéressant ouvrage est une allusion au fait que la station atomique de Marcoule se trouve sur le territoire de Bagnols. L'histoire de cette charmante petite ville, située sur la route de Pont-Saint-Esprit à Nîmes, va donc bien de la Pierre polie ou de l'ère néolithique à l'ère de l'atome désintégré. Une transformation rapide se produit dans la ville. Elle comptait, en 1928, selon le *Larousse du XXe s.*, 4.450 habitants; elle en compte en ce momente déjà 10.000 au moins et ne cesse d'augmenter. C'était donc bien le moment de retracer, pour les Bagnolais, l'histoire de leur petite patrie. M. le chanoine B. avait déjà publié en 1941, une première édition de son livre. Celle qu'il nous offre aujourd'hui est très augmentée et prolongée jusqu'à l'an 1957. C'était un véritable tour de force que de faire tenir tant de choses et de traverser tant de siècles en si peu d'espace. L'auteur a réussi admirablement son entreprise. Parfois cependant l'abondance des matières l'oblige à adopter le genre style télégraphique, si l'on peut dire. On touche à tant de choses que l'on devine passionnantes que l'on reste sur sa faim. On va à toute allure, c'était le seul moyen d'arriver au but !

Le livre contient deux parties : 1° des Origines à la Révolution, 168 p. ; — 2° de la Révolution à nos jours, environ 130 p. Dans la première partie, après un bref aperçu de la préhistoire, on passe en revue l'époque romaine, le Moyen Age, les temps modernes, le Grand-Siècle, le XVIIIe siècle. On voit retentir dans Bagnols les contre-coups de tous les grands événements de l'histoire européenne et spécialement française.

Dans la seconde partie, il en va de même depuis la Révolution jusqu'au XXe siècle. Le tout se termine par une description de « Bagnols de nos jours » et la liste des anciens Consuls et des Maires de Bagnols, de 1227 à 1789.

Mais venons-en à nos modestes regrets. Nous aurions aimé que l'auteur suspende un instant sa marche rapide pour donner un peu plus d'ampleur aux mentions consacrées aux gloires de son pays. Ces gloires ne sont pas négligeables. L'auteur annexe le célèbre P. Bridaine, né à Chusclan, en 1701, et mort à Roquemaure, en 1767. Mais ces deux localités sont dans la région de Bagnols et Bridaine prêcha à Bagnols une mission restée mémorable, en 1750. L'homme illustre de Bagnols par excellence est Antoine Rivarol, né à Bagnols, le 26 juin 1753. Tout en le qualifiant du titre de « plus illustre enfant » de Bagnols, l'auteur ne nous dit rien de lui, si ce n'est que son acte de baptême a disparu du registre paroissial. Rien de son œuvre, de ses écrits, de sa position en face de la Révolution, de sa mort à Berlin, en 1801. Cet homme si brillant, d'esprit si mordant, de style si dense, méritait, semble-t-il, que l'on rappelât au moins son fameux *Discours sur l'universalité de la langue française.* On aurait pu nous dire aussi qu'il eut, parmi ses très nombreux frères et sœurs — ils étaient 16 enfants — un frère, également né à Bagnols, en 1762, Claude-François, qui fut agent politique monarchiste, et publia aussi quelques écrits.

Au siècle suivant : le XIXe, l'auteur nous cite à maintes reprises le nom de Teste. Et tantôt il s'agit d'un général et tantôt d'un ministre de Louis-Philippe. Si l'on n'est pas bien au courant de l'histoire générale, on peut confondre les deux. Ils étaient du reste frères : François-Antoine, né en 1775, baron de l'Empire, général, pair de France sous Louis-Philippe, mort en 1862, — et Jean-Baptiste, né en 1780, avocat de grande classe, ministre sous Louis-Philippe, pair de France, président de Chambre à la Cour de Cassation. Tout cela l'auteur aurait pu nous le dire, mais il a craint peut-être d'être amené à rappeler que le second Teste fut l'objet d'une accusation scandaleuse de concussion, qu'il se défendit avec habileté et vigueur, mais fut finalement convaincu d'avoir reçu 100.000 francs pour une concession de mine de sel, et condamné à 3 ans de prison en 1847 !

Ce qu'il faut louer sans réserve parmi les célébrités de Bagnols, c'est la création de l'un des premiers musées de petite ville en France, par Léon Alègre, le premier historien de la cité par son livre : « Bagnols en 1787 », publié en 1887.

Malgré ces petites précisions, il reste que l'A. a donné dans son livre un modèle de monographie bien conduite, étoffée et sérieuse.

L. C.

A. THEROL. — « Seigneur Le Feu » : **Mgr J. Dupont, des Pères Blancs, premier vicaire apostolique du Nyassa.** — 220 v. (14 × 20) ; prix non indiqué. — Paris, « La Savane » (11, rue Roger Verlomme, 3e), 1957.

« Seigneur le Feu », telle est la traduction du surnom donné à Mgr Dupont par les Noirs du Nyassa. Né en 1850, à Gesté, arrondissement de Cholet, devenu Père Blanc en 1879, après avoir appris à se servir impeccablement du fusil pendant la guerre de 1870, parti pour la mission d'Afrique Orientale en 1885, il commence là-bas une vie de broussard, de missionnaire intrépide toujours à l'avant-garde, de roi administrant pendant plusieurs années ses « brigands » de Noirs qui l'affectionnent et le servent avec dévouement, risquant vingt fois sa vie dans ses expéditions pour convertir, pour protéger, pour apaiser ses « amis », brûlé par les terribles fièvres du pays, fêté avec enthousiasme quand il devient évêque, il finit par être obligé à un repos relatif, en France, puis en Tunisie où il meurt en 1930.

Les récits qui remplissent cet ouvrage montrent ce que peut réaliser une volonté de fer mise au service de Jésus pour la conquête des païens les plus éloignés de nos mœurs, et cela en dépit du petit nombre des apôtres décimés régulièrement par le climat du pays, en dépit des maladies graves qui interrompent les travaux de ceux qui restent, en dépit des obstacles mis à l'évangélisation par les intrigues des sorciers ou celles des puissantes organisations de la propagande protestante. Ce livre, orné de douze belles photographies, mais auquel manque une carte, donnera à tous une forte leçon d'optimisme catholique, il plaira surtout aux jeunes, en leur montrant quels champs vastes et chargés d'espoir s'ouvrent encore sur terre pour l'emploi de leurs forces, de leur dévouement et de leur amour du Christ.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 18 martii 1958

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*

4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)